3 1761 08128257 6

Bible
Comment (O.T.)
Isaiah
S

Das Rätsel

des

deuterojesajanischen Buches.

Von

Prof. D. Ernst Sellin
in Wien.

260508
28.10.31

LEIPZIG.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1908.

Alle Rechte vorbehalten.

Printed in Germany

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Einleitung.	1—4
Kapitel I.	
Die Einheitlichkeit des deuterojesajanischen Buches.	5—17
Kapitel II.	
Der Gottesknecht der Ebedjahwestücke ist nicht das Volk, sondern ein Individuum.	17—62
§ 1. Jesaja 49, 1—6	18—27
§ 2. Jesaja 42, 1—7	27—37
§ 3. Jesaja 52, 13—53, 12	37—52
§ 4. Jesaja 50, 4—9	52—56
§ 5. Prüfung der allgemeinen Gründe für die Deutung auf das Volk	56—62
Kapitel III.	
Der Ebed ein in messianischem Lichte betrachteter zeitgenössischer Davidide.	62—112
§ 1. Die Hypothese Greßmanns	63—65
§ 2. Der Beruf des Ebed an den Völkern	65—76
§ 3. Der Beruf des Ebed an Israel	76—81
§ 4. Das Leiden des Ebed für Israel	81—83
§ 5. Der Ebed ein Davidide	83—88
§ 6. Der Ebed ein realer Zeitgenosse des Verfassers der Stücke	88—98
§ 7. Babylonische Einwirkungen auf den Verfasser der Ebedstücke	98—111
§ 8. Zusammenfassender Rückblick	111—112

Kapitel IV.

Seite

Das Verhältnis der Ebedstücke zu dem übrigen Buche Deutero-jesajas . . . . . 112—131

§ 1. Die Stücke sind älter als das Buch . . . . . 113—119

§ 2. Der Knecht Jahwes in dem jetzigen Buche . . . 119—131

Kapitel V.

König Jojachin als der Ebed der Gottesknechtsstücke . . . . 131—143

§ 1. Schicksale und Beurteilungen Jojachins . . . . . 133—136

§ 2. Die Deutung der Stücke auf Jojachin . . . . . 136—140

§ 3. Die Ebedstücke in ihrer Entstehungsfolge . . . . 141—143

Abschließende Zusammenfassung . . . . . 144—150

Einleitung.

Im Jahre 1901 erschienen meine „Studien zur Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde nach dem babylonischen Exil", deren erster Teil das seit dem Jahre 1892, seit dem Erscheinen von Duhms Jesajakommentar besonders lebhaft erörterte Thema „Der Knecht Gottes bei Deuterojesaja" behandelte. Indem ich das ganze viel verhandelte Problem unter eingehender Berücksichtigung der darüber erschienenen Literatur noch einmal aufrollte und zugleich die Frage der Entstehungszeit des deuterojesajanischen Buches einer erneuten Untersuchung unterzog, ergab sich mir, daß die sogenannten Ebedjahwestücke ein integrierender Bestandteil dieses seien, daß dasselbe also in der ganzen uns jetzt vorliegenden Gestalt der Zeit von 539/38 seine Entstehung verdanke, daß der Ebed Jahwe, den Deuterojesaja in den Stücken im Auge habe, der einst nach Babylon exilierte, dort eingekerkerte, im Jahre 561 aber befreite und glänzend erhöhte Jojachin sei.

Die Hochflut der literarischen Erscheinungen über das Problem hat, wie es nicht anders zu erwarten war, inzwischen allmählich etwas abgeebbt, ist aber doch noch nicht ganz vorüber. Abgesehen von einzelnen Kritiken, die sich sehr eingehend mit meinem Buche beschäftigten, von denen ich hier nur die gründlichste, die von Rothstein in den Theologischen Studien und Kritiken 1902 S. 282—323 namhaft machen will, sind in den verflossenen 7 Jahren 6 bzw. 7 Untersuchungen, die neuerlich eine Antwort auf die schwierige Frage zu finden

suchten, erschienen. Giesebrecht, „Der Knecht Jahwes des Deuterojesaja“ 1902, suchte seine im Jahre 1890 in den „Beiträgen zur Jesajakritik“ verfochtene Ansicht, der Ebed Jahwe sei überall im Buche des Deuterojesaja das Volk Israel, gegenüber der inzwischen immer stärker hervorgetretenen individualistischen Deutung des Gottesknechts der Stücke aufrecht zu halten bzw. zu verteidigen und neu zu begründen. Die im übrigen beachtenswerte Untersuchung schlägt gegenüber den von Giesebrechts Meinung abweichenden Forschern, insbesondere mir gegenüber einen Ton an, bei dem man sich in das Zeitalter des Matthias Flacius zurückversetzt fühlt.

Im Jahre 1903 erschien eine Schrift von Roy, „Israel und die Welt in Jesaja 40—55“. Dieselbe suchte einen ganz neuen Ausgangspunkt für die Untersuchung in der verschiedenen Beurteilung Israels und der Völker innerhalb der einzelnen Abschnitte des Buches zu gewinnen und kam von da aus zu dem Resultate, daß in den Ebedjahwestücken der Knecht Gottes allerdings wie im sonstigen Buche das Volk sei, aber im übrigen in ihnen ein wesentlich anderer Geist wehe, und daß deswegen diese Abschnitte erst in nachexilischer Zeit als Ergänzungen in jenes eingetragen seien.

Keine Bearbeitung des Problems selbst, wohl aber eine sehr wichtige Vorarbeit für dieselbe lieferte Zillessen, „Israel in der Darstellung und Beurteilung Deuterojesajas“, Z. f. a. W. 1904 S. 251 ff. Nachdem er sehr gründlich die Personifikation des Volkes einerseits als Zion-Jerusalem, anderseits als Israel-Jakob im deuterojesajanischen Buche und die Berücksichtigung von des Volkes Schuld in beiden Fällen behandelt hat, kommt er wider Erwarten und in Widerspruch zu dem von ihm selbst Bewiesenen am Schlusse mit einem Salto mortale zu dem Resultat, daß auch der Gottesknecht der Stücke das Volk sei.

In einem Artikel der Theol. Stud. u. Krit. 1904 S. 320 ff. „Nochmals die E.-J.-Lieder im Deuterojesaja“ vertrat Laue neuerlich, doch ohne neue Argumente seine schon früher von mir zurückgewiesene Ansicht, der Ebed der Stücke sei der zukünftige Messias, diese aber seien erst in nachexilischer Zeit in das Buch eingeschoben.

In zwei Artikeln der Zeitschr. f. wissensch. Theologie 1905 „Über die Auffassung der Berufstätigkeit des E. J." S. 313—343 und „Das Berufsleiden des E. J." S. 483—517 verfocht Maecklenburg ebenfalls die individuell-messianische Deutung, doch unter Festhalten an der Echtheit der Stücke.

Innerhalb eines weit größeren Rahmens behandelte Greßmann die Frage 1905 in seinem Buche „Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie", Kapitel C. S. 301—333 „Der Ebed Jahwe". Indem er einer von Gunkel ausgegangenen Anregung folgte, trat er mit Entschiedenheit für die individuelle Erklärung der Ebedjahwestücke ein, deutete aber die Gestalt, auf die sich diese beziehe, als eine eschatologische, eine Parallelgestalt des Messias, deren Wurzeln in babylonischen mythischen Vorstellungen bzw. in Kultliedern von Mysterien zu suchen sei. Als mein Manuskript schon fast fertiggestellt war, erschien „Der Knecht Gottes in Isajas Kap. 40—55" von Feldmann. Die ruhig abwägende, fleißige Untersuchung erneuert die altkirchliche Deutung der Stücke auf den rein zukünftigen Messias, geht dabei freilich fast nie selbständige neue Wege.

Mehrfach habe ich mich schon früher versucht gefühlt, abermals in die Debatte einzugreifen, aber immer wieder dies Verlangen niedergekämpft, meine Ansicht erneut nachgeprüft, von allen Seiten erwogen. Und da ich eine große Zeit der verflossenen 7 Jahre Arbeiten gewidmet habe, die von dem Gottesknechtsproblem weit abliegen, so kann ich auch sagen, daß ich mehrfach an jenes als an ein ganz neues herangetreten bin. So glaube ich mich auch gegen die sonst naheliegende Befangenheit durch meine früher vertretenen Ansichten und Deutungen, soweit das überhaupt möglich ist, sichergestellt zu haben.

Doch nun halte ich die Zeit für gekommen, ohne jedes Bedenken noch einmal die vielverhandelte Frage aufnehmen zu dürfen, ja zu müssen. Daß ich inzwischen neuerlich von meinen Gegnern zu lernen gewußt habe, das wird man wohl bemerken. Aber auf der anderen Seite scheinen mir gerade die Schriften von Giesebrecht und Roy die Unmöglichkeit der einseitigen, konsequenten kollektivischen Deutung des E. J. definitiv erwiesen zu haben. Zugleich hat die neue Aufstellung Greßmanns

die individualistische Deutung glänzend gerechtfertigt, und obwohl sie in mancher Beziehung stark von meiner Auffassung abweicht, mir neue Waffen in die Hand gegeben. Und endlich hat die in den letzten Jahren so überraschend fortschreitende Erschließung altorientalischen Geisteslebens neue und so unerwartete Bestätigungen für meine Lösung des Problems geliefert, daß ich annehmen darf, dieselbe werde nunmehr auch solchen, die sie noch vor 7 Jahren fremdartig anmutete, einleuchten.

Kurzum, ich hoffe, daß nunmehr die Zeit gekommen ist, meiner Deutung des Gottesknechts nicht nur die Anerkennung der Berechtigung neben anderen Hypothesen, sondern den Sieg zu erkämpfen. Eine neuerliche und tiefer eindringende Erörterung der literarischen Komposition des deuterojesajanischen Buches wird aber zugleich meine frühere Formulierung der Deutung korrigieren und die relative Berechtigung der immer wieder von namhaften Gelehrten vertretenen kollektivischen Deutung erweisen. Und so dürfte sich schließlich auch in dieser heiß umstrittenen Frage, wie so oft, eine höhere Einheit ergeben. Die lebhaften Kämpfe sind nicht vergeblich gewesen, der Streit verläuft nicht einfach im Sande: es kann ein ehrlicher Friede geschlossen werden.

Besonders die drei Schriften von Roy, Giesebrecht und Greßmann geben mir den erwünschten Anlaß, noch einmal durchzuprüfen: erstens die Frage der Einheitlichkeit des Buches bzw. der Echtheit der Ebedjahwestücke, zweitens die Frage, ob der Ebed in diesem Kollektivum oder Individuum ist, und drittens die Frage, wo, in welchen Kreisen dies zu suchen, ob es historisch zu identifizieren oder als zukünftig aufzufassen sei. Diesen durch die neueste Literatur bestimmten Fragestellungen wird dann eine Erörterung des zeitlich-literarischen Verhältnisses der Stücke zum übrigen Buche und im engsten Zusammenhange damit der positive Neuaufbau meiner Deutung folgen.

Kapitel I.

Die Einheitlichkeit des deuterojesajanischen Buches.

Die erste Frage, die der Einheitlichkeit des deuterojesajanischen Buches, bedarf keiner sonderlich langen Erörterung mehr. Es hat sich in den letzten Jahren in bezug auf dieselbe eine immer wachsende Übereinstimmung herausgebildet. Besonders Budde in seiner Broschüre „Die sogen. Ebedjahwe-Lieder und die Bedeutung des Knechtes Gottes in Jesaja 40—55", König, „Deuterojesajanisches" in der Neuen Kirchl. Zeitschr. 1898 S. 895 ff. und ich selbst „Studien" I S. 195—230 haben, obwohl wir von sehr verschiedenen Prämissen ausgehen, übereinstimmend gegenüber Duhm, Schian, Laue,[1]) Bertholet dargetan, daß trotz einiger Verschiedenheiten Ideen und Sprache in den Stücken und in dem sonstigen Buche sich so eng berühren, daß man immer wieder auf einen und denselben Verfasser geführt wird und daß die literarische Analyse des Buches beweist, daß dasselbe die Stücke von jeher als einen integrierenden Bestandteil enthalten hat, dieselben unmöglich erst später eingeschoben sind. Diese Untersuchungen setze ich hier als gelesen voraus und werde nicht oft Gesagtes nochmals wiederholen.

Inzwischen hat unsere Meinung eine erneute Bestätigung sowohl durch Zillessens Abhandlung (vgl. bes. a. a. O. S. 273) wie durch Giesebrechts gründliche Untersuchung über die enge Zusammengehörigkeit des deuterojesajanischen Buches mit den Ebedjahwestücken erhalten (a. a. O. S. 141—203). So wenig ich manchen Einzelheiten in der Beweisführung dieses zustimmen kann, die sich aus seiner Deutung des Ebed Jahwe in den

[1]) Das „Helldunkel", welches dieser neuerdings wieder in 42, 5—7; 49, 7–9 konstatiert, um zu beweisen, daß die Stücke später durch diese Verse eingearbeitet seien, ist nur künstlich geschaffen, kann in den Stücken gerade so gut gefunden werden, verschwindet aber ebenso wie hier bei einer Exegese, die nicht darauf ausgeht, das Helle zu verdunkeln. Und im übrigen hätte Laue doch erst ernstlich prüfen müssen, ob nicht Deuterojesaja selbst der Hineinarbeiter der früher von ihm gedichteten Stücke sei.

Stücken ergeben, so gewiß hat er nochmals überzeugend dargetan, daß nach Ausscheidung der Stücke ein Rumpf ohne Kopf bleibt, daß die folgenden Kapitel jedesmal auf die vorausgehenden Stücke deutlich Bezug nehmen, und hat über die die Sprache betreffenden Zusammenstellungen von Schian, König und mir hinaus bewiesen, daß eine ganze Reihe der feinsten stilistischen Eigentümlichkeiten die Stücke und das Buch verbinden, mithin auf denselben Verfasser führen. Es ist nicht zu viel gesagt, wenn er einmal (S. 191) schreibt: „Auf Grund aller dieser Indizien möchte ich fast von der Unmöglichkeit sprechen, dieses Stück dem Deuterojesaja abzuerkennen."

Trotzdem sollte schon das folgende Jahr einen erneuten Versuch bringen, die Stücke als später eingeschobene ergänzende Dichtungen zu erweisen. Es ist der von Roy. Derselbe sucht einen neuen Ausgangspunkt zu gewinnen, indem er, ohne zunächst auf die Frage, ob der Ebed überall ein Kollektivum oder auch ein Individuum sei, zu antworten, von der Frage der Stellung des Buches zu Israel und den Heidenvölkern ausgeht In dieser Beziehung konstatiert er zwei vollständig verschiedenartige Strömungen im Buche. Die erste findet er in 42, 1—7; 49, 1—13; 50, 4—9; 51, 1—8; 52, 13—53, 12. Diese Abschnitte kennen keine eigentlichen Feinde Israels; die Heiden leben nur alle im Irrtum, im Dunkel des in der Welt herrschenden Unrechts dahin. Daher wird auch kein Straf- und Vergeltungsgericht über sie ergehen, sondern, sobald nur Israels Geschick sich wendet, werden sie das Zeugnis desselben annehmen. Israel selbst ist in diesen Abschnitten fromm und gerecht, und sehr stark tritt in ihnen der Gedanke des Berufes hervor, den es an der Welt auszuüben hat (S. 5—27).

Ganz anders in dem übrigen Buche. Hier steht die übrige Welt Israel mit Verachtung, Hohn und Abscheu gegenüber, wird deswegen auch wiederum vom Propheten gehaßt, in immer neuen Klängen wird ihr ein furchtbares Gericht verkündet. Dabei tritt der geschichtliche Hintergrund überall sehr deutlich hervor, vor allem die Knechtung durch die verhaßten Babylonier, aber auch das bevorstehende Gericht über dieselben. Wohl ist auch hier eine Zuwendung der ferneren Völker zu Jahwe er-

wartet, aber eine durch die Ereignisse von Jahwe erzwungene, nicht eine durch Israels prophetisches Wirken herbeigeführte. Aber auch Israel wird hier ganz anders gezeichnet, nicht nur offenkundig im Zustand des babylonischen Exils, sondern vor allem auch als ein kleinmütiges, verzagtes, ungläubiges, sündigendes. Der Gedanke, daß Israels Leiden den Heiden zugute kommen könnte, ist daher hier ausgeschlossen (S. 28–40).

Aus der Konstatierung dieser beiden sich scharf unterscheidenden Strömungen in dem Buche folgert Roy S. 41—57, daß die erstgenannten Abschnitte eine Ergänzung aus nachexilischer Zeit zu der Grundschrift seien. Das, was diese Trostschrift verheißen, hatte sich ja meistens nicht erfüllt, damit galt es sich auseinanderzusetzen und neue Wege zu weisen, auf denen Gottes Plan nun doch seinem Ziele zugeführt werden sollte. Der Verfasser lebt in der Zeit der beginnenden Propaganda des Judentums und so sieht er im Geiste eine neue Art der Welteroberung und zugleich damit eine Sammlung der Diaspora. Und das Rätsel der immer noch verachteten und gedrückten Lage der Gemeinde löst sich ihm durch den Gedanken, daß Israel in seinem jetzt völlig unschuldigen Leiden die Sünde der Welt trage, der Welt, die jetzt gerade durch Israels Leiden ganz für Jahwe gewonnen werden soll.

Es läßt sich gar nicht leugnen, daß Roys ruhige, sachliche Erörterung richtige Beobachtungen enthält, Beobachtungen, die wir nicht ungenützt lassen dürfen; wir kommen darauf in Kapitel IV zurück. Aber hier gilt es zunächst festzustellen, daß trotzdem sein Resultat ein verfehltes ist, ja daß indirekt gerade seine Untersuchung den besten Beweis dafür liefert, wie bei der unhaltbaren Auffassung von dem Gottesknecht der Stücke, die auch er teilt, das deuterojesajanische Buch rettungslos auseinanderfällt. Ich glaube, daß nach den früheren eingehenden Untersuchungen über die Einheitlichkeit desselben eine Schritt für Schritt seiner Abhandlung folgende Auseinandersetzung überflüssig ist, aber die wundesten Punkte in seiner Argumentation möchte ich doch herausstellen.

1. Indem Roy vor allem die Aufmerksamkeit auf die verschiedene Beurteilung der Heidenvölker und Israels in den

Stücken einerseits, in dem Buche anderseits lenkt, betritt er ja dieselbe Bahn, auf der, wenn auch in verschiedener Weise, schon Schian, Laue und auch Smend sich bereits früher bewegt haben. Aber er geht auf dieser Bahn weiter als jene, deren Ansicht bereits früher widerlegt ist, und bricht der gegen dieselbe geführten Argumentation, wie es zunächst scheint, sehr geschickt die Spitze ab, indem er den Abschnitt, aus dem man vor allem trotz Anerkennung der relativen Verschiedenheit in der Beurteilung Israels und der Völker die tiefste prinzipielle Übereinstimmung zwischen den Stücken und dem Buche darzutun pflegte, 51, 1—8, einfach als Fortsetzung von 50, 4—9 mit zu den Stücken zieht. Aber es fragt sich, ob das durchführbar, ob es nicht eben nur eine petitio principii ist. Und diese Frage scheint mir bejaht werden zu müssen, und zwar aus folgenden Gründen:

a) Roy geht doch zu leicht an der Tatsache vorüber, daß, während permanent sonst in den Stücken sich alles um eine Persönlichkeit, den Gottesknecht, dreht, mag derselbe nun ein Individuum oder das personifizierte Volk sein, hier von Zion, vom Volk usw. geredet wird und wir pluralische, nicht singularische Anreden finden. Zwar hat Roy selbst, indem er das zweite Stück ohne jede weitere Motivierung und ohne daß man erfährt, warum er nicht auch noch 49, 14—21 hinzuzieht, auf 49, 1—13 abgrenzt, noch eine Parallele hiezu in 49, 9b—13. Aber der Verfasser, nach Roy der Ergänzer, müßte doch auf jeden Fall mit der sonst konsequent durchgeführten Personifikation irgend eine bestimmte Tendenz verfolgt haben, und Roy bleibt die Antwort schuldig, weswegen er nun plötzlich an diesen beiden Stellen sich selbst untreu geworden wäre.

b) Der positive Hauptgrund, den Roy für seine Zusammenfassung anführt, nämlich der, daß 51, 1—8 die göttliche, den Glauben stärkende Antwort auf die Worte des frommen Bekenners 50, 4—9 seien, könnte, ganz abgesehen davon, daß nach 50, 9 dieser einer solchen tatsächlich nicht bedarf, als richtig anerkannt werden, ohne zu der Schlußfolgerung Roys zu berechtigen. Denn ebensogut könnte man daraus folgern, daß Deuterojesaja selbst hier ein älteres Stück aufgenommen und ergänzt hat (vgl. Kap. IV).

c) Auch die Gleichheit des Metrums in 50, 4—9 und 51, 1—8

beweist nichts da es sich ja um ein solches handelt, das man auch sonst beim Deuterojesaja, z. B. 49, 14–21 findet.

d) Umgekehrt führt nun aber 51, 3 genau in dieselbe Situation wie 40, 1 ff.; 49, 14 ff.; 51, 11; 52, 7 ff.; 54, 1 ff., das heißt aber in die exilische. Es ist nicht absolut die Möglichkeit zu negieren, daß Worte wie „es erbarmt sich Jahwe Zions, er erbarmt sich aller ihrer Trümmer und macht ihre Wüste wie einen Garten und ihre Steppe wie einen Jahwegarten“ auch aus nachexilischer Zeit stammen könnten, aber sind sie in einem im übrigen sicher exilischen Buche überliefert, so ist a priori gewiß auch ihre exilische Entstehung wahrscheinlicher.

Man sieht also zunächst, daß, so wenig von uns ein besonders enges Verhältnis zwischen 51, 1—8 und den Ebedjahwestücken geleugnet werden soll, der Ausgangspunkt für Roys ganze Untersuchung ein höchst unsicherer ist.

2. Nun kann man aber auch der ganzen ferneren Scheidung und Abgrenzung der beiden oben charakterisierten Strömungen durch ihn eine Berechtigung nicht zuerkennen, so gewiß dieselbe auch von richtigen Beobachtungen ausgeht.

a) Zunächst die Stellung zu den Völkern. Es ist allerdings keine Frage, daß der Grundton in der Stellung Deuterojesajas zu den Nationen, die Israel mißhandelt haben, der Haß ist, der Rache und Gericht für dieselben erwartet (vgl. die Belege bei Roy S. 28—30). Aber erstens hat er nicht bewiesen, daß Deuterojesaja hier je andere Völker als die eigentlichen Bedrücker Israels, die Babylonier (und allenfalls nach 52, 4 auch noch die Ägypter und Assyrer) im Auge gehabt habe; man sucht eine solche Stelle im ganzen Buche vergebens. 43, 3 ist ja nur hypothetisch zu verstehen, sagt doch 45, 13 ausdrücklich, daß Cyrus ohne Kaufpreis und Entgelt die Gola ziehen lassen werde. Und 45, 14 ist der Text so unsicher, daß man überhaupt keine sicheren Schlüsse darauf bauen kann. Wahrscheinlich ist doch gerade das בְּזוּקִים יַעֲבֹרוּ eine ursprünglich mit Stichwort an den Rand geschriebene Glosse zu עָלַיִךְ יַעֲבֹרוּ, wie sie Rost so zahlreich im Ezechiel nachgewiesen hat.[1]) V. b handelt doch ausdrücklich

[1]) Vgl. O.L.Z. 1903 N. 10 ff.

von der Anerkennung der religiösen Superiorität Israels seitens der Völker, und danach wird auch V. a zu erklären sein.

Zum anderen hat Roy nicht genügend hervortreten lassen, wie doch auch ganz andere Töne bei Deuterojesaja neben jenem Grundtone erklingen. Auch wenn man 51, 1—8 mit zu den Stücken schlägt, es bleiben immer noch andere Abschnitte übrig, die sich nicht in das von ihm konstruierte Schema fügen. Zunächst was die Beurteilung der Heidenvölker als einfach irrender, nicht gehaßter und daher auch ohne ein besonderes Gericht sich dermaleinst zu Jahwe und seiner Thora wendender anbetrifft, so hat zwar Roy die Stellen, die gegen seine Scheidung sprechen, auch namhaft gemacht (S. 30—32), aber dieselben durchaus nicht genug zu ihrem Rechte kommen lassen. Ich vermag wenigstens keinen Unterschied zwischen 41, 25a; 42, 10; 45, 4—6, 20; 49, 22f. und den Ebedjahwestücken in der Erwartung von der Zukunft der Völker zu entdecken. Vollends fehlt in 55, 5 jede Andeutung eines über die Heiden ergehenden Strafgerichts; hier haben wir vielmehr genau dieselbe Vorstellung wie in den Stücken, ohne jeden Widerstand lassen sich die Völker dem Gottesreiche eingliedern, folgen willig Israels Herrscherruf (vgl. 54, 3). So müßten die genannten Stellen unfehlbar 51, 1—8 nachfolgen, d. h. wir behielten nur noch Fetzen des Buches in den Händen.

Nun sucht Roy zwar insofern einen Unterschied herauszustellen, daß nach Deuterojesaja die übrige Welt nicht durch ein längeres prophetisches Wirken Israels für Jahwes Thora wie in den Stücken gewonnen werde, sondern Jahwe sich durch die Ereignisse die sofortige Anerkennung seiner Gottheit seitens der Welt erzwinge. Aber gerade dies ist auch die Meinung der Stücke, auch sie kennen keine Mission, wie wir in Kap. III eingehend dartun werden; hier steckt der Fehler in der falschen Deutung dieser durch Roy. Und wo in aller Welt ist in 51, 1—8 auch nur die leiseste Andeutung eines prophetischen Wirkens Israels zu finden? Die Thora v. 4 geht ja gerade nicht von Israel, sondern von Gott aus, und in Parallele zum מִשְׁפָּט „Recht“ bedeutet sie nicht „Lehre“, sondern „Rechtsentscheidung“ vgl. 2, 3. Das bestätigt durchaus v. 5, wo nur von Jahwes Gerichts- und

Heilstaten die Rede ist. Es ist derselbe Gedanke, der uns im ganzen deuterojesajanischen Buche (vgl. 40, 5; 42, 10 ff.: 45, 6; 49, 22 f.; 52, 10) entgegentritt: zugleich mit der wunderbaren Rechtfertigung Israels und Wiederherstellung Zions (51, 3), die alle Völker der Erde sehen, ordnet Gott, wie er einen neuen Himmel und eine neue Erde schafft (51, 6), die Rechtsverhältnisse in der ganzen Welt. Und diese allgemeine „Rettung", übrigens ein feststehender eschatologischer Begriff, hat mit missionierender Belehrung gar nichts zu tun (vgl. Studien I, S. 82). Mit Recht hat Roy (bes. S. 64) betont, daß in v. 5 von keinem Strafgericht die Rede sei, wie Giesebrecht[1]) meint, — שְׁפַט v. 5 kann in diesem Zusammenhange unmöglich „verurteilen, strafen" bedeuten, sondern wie Jes. 1, 17; Ps. 10, 18; 26, 1 usw. vielmehr „Recht verschaffen", denn auf ein Strafgericht können die Inseln doch nicht hoffen und harren — aber von missionierender Belehrung ist hier gerade so wenig die Rede.

Als tatsächlicher Unterschied bleibt also nur bestehen, daß in den Stücken nie ein Ton des Hasses gegen die Babylonier

[1]) Dieser hat S. 177—84 den klaren und durchaus sowohl mit sonstigen deuterojesajanischen Anschauungen wie speziell mit 42, 1—4 harmonierenden Text geradezu gemißhandelt und einen vollständig neuen konstruiert: „Denn Schlachtruf geht von mir aus und mein Gericht lasse ich eilend kommen (zum Lichte der Völker). Nah ist meine Gerechtigkeit, meine Hilfe bricht auf und meine Arme werden die Völker richten. Zu mir strömen die Inseln zusammen und sollen erbeben vor meinem Arm." Wunderliche Inseln, die zu Jahwe strömen, um von ihm gestraft zu werden, nicht vielmehr dann vor ihm fliehen! 41, 1 werden sie allerdings auch aufgefordert zu ihm zu kommen, aber auch nur zu einem Rechtsstreit betreffs der wahren Gottheit, nicht zum Strafgericht und 41, 5 kommen sie zu ihm als zu dem einzigen Retter. Deuterojesaja kennt eine צֶדֶק und יְשׁוּעָה Jahwes, die auch den Völkern gilt, dieser will, daß die ganze Erde bewohnt werde vgl. 45, 18, 22, 24. Nicht ein Straf- sondern ein Schiedsgericht erwartet er für sie, wie der Verfasser von Jes. 2, 1—4, es beginnt mit der wunderbaren Errettung Israels aus dem Exil, und ausgenommen von ihm sind nur die Unterdrücker Israels, die Babylonier, sowie die, die sich auch durch Jahwes Machterweisung an diesen noch nicht belehren lassen, daß er der eine wahre Gott sei (vgl. weiter III § 2). Die Interpretation Giesebrechts ist nur interessant, weil sie zeigt, wohin es führt, wenn man שְׁפַט und תּוֹרָה nicht nach dem unmittelbaren Kontexte und aus deuterojesajanischen Gedanken heraus mit „Recht schaffen" und „Rechtsentscheidung" erklärt. Im übrigen vgl. auch Roy S. 62—65.

erklingt, im sonstigen Buche aber recht kräftig zum Ausdruck kommt. Indes, da dieser auch wieder in großen Partien des Buches selbst kaum zu vernehmen ist (z. B. innerhalb 50—55 nur 51, 22: 52, 5?), so kann daraus unmöglich sogleich auf einen anderen Verfasser geschlossen werden, eine verschiedene Stimmung und jedenfalls eine verschiedene Zeit der Komposition im Leben desselben Verfassers kann diese Verschiedenheit gerade so gut erklären (vgl. weiter IV, § 1).

b) Anders liegt die Sache bei dem zweiten von Roy geltend gemachten Gesichtspunkt, bei der Beurteilung Israels (S. 33—40). Hier kann ich seiner Charakterisierung: im Buche ist Israel durchgehends als kleinmütig, ungläubig und wegen seiner Sünden leidend angesehen, in den Stücken aber ist der Ebed ein gehorsamer, glaubensvoll und willig für andere leidender, ja nur zustimmen, sie deckt sich mit dem, was ich selbst so nachdrücklich „Studien" I, S. 45—58 vertreten habe. Aber hier rächt sich nun, daß Roy nicht doch zuerst versucht hat zu prüfen, wer denn der Ebed in den Stücken sei, ob überhaupt Israel und nicht vielmehr eine ganz andere Größe, daß er von einem schlüpfrigen Ausgangspunkte ausgeht.

Freilich meint er, denselben zu einem festen dadurch zu gestalten, daß er dieselbe günstige Beurteilung Israels wie in den von ihm auf das Volk bezogenen Stücken auch in 51, 1—8 finden zu können glaubt. Aber nun kann ich abermals seine Deutung und Verwertung dieses Abschnittes nicht als eine berechtigte anerkennen. Denn tatsächlich ist hier nicht der Gegensatz: das fromme Israel und die gottlosen Völker, sondern fromme, nach Gerechtigkeit strebende Israeliten und Spötter, ganz gleich ob Israeliten oder Heiden. Roy freilich verweist darauf, daß der Ausdruck „die ihr der Gerechtigkeit nachjagt" v. 1, „die ihr Recht kennt" v. 7 wechseln mit „mein Volk" v. 4 und „Volk, das meine Thora im Herzen hat" v. 7. Aber sowohl die Pluralia רֹדְפֵי צֶדֶק מְבַקְשֵׁי wie das לְעַמִּי, das nie sonst von Israel gebraucht wird und auch sonst nicht im Singular mit Suffix vorkommt, legen nahe, daß hier mit Bredenkamp (vgl. Pesch. u. Codd.) עַמִּים וְלְאֻמִּים zu lesen ist, also eine nach Analogie von 41, 1; 49, 1 gebildete Anrede an die Völkerwelt, mit der sich

v. 4—6 ja auch ausschließlich beschäftigen, vorliegt.[1]) Daß in v. 4b und 5 dann doch von den Völkern gesprochen wird, dieselben nicht direkt angeredet werden, hat in 41, 1—5; 49, 1—6; 45, 20b ebenfalls seine Parallele; es handelt sich ja immer nur um eine dichterische Einkleidung, die im Grunde doch nur für Israels Ohren bestimmt ist. Daß wir aber eine solche hier nach 51, 1—3 finden, kann nicht wundernehmen, denn daß Zions, Israels Erhöhung eng mit einer Rettung der Völkerwelt zusammenhängt, wird allerdings so rückhaltlos außerhalb der wirklichen Ebedjahwestücke sonst nie im Buche ausgesprochen, liegt aber doch durchaus auf der Linie deuterojesajanischer Ideen.

Und daß das עַם v. 7 nicht mit „Volk", sondern mit „Leute" zu übersetzen ist, wird sowohl durch die Antithese (אֱנוֹשׁ, nicht גּוֹיִם) wie durch die Pluralsuffixe bewiesen. (Vom ganzen Volke erwartet Deuterojesaja diesen Zustand erst in der Zukunft vgl. 54, 13.) Somit haben wir dieser Stelle nur zu entnehmen, daß der Verfasser allerdings einen frommen, die Thora im Herzen tragenden, Jahwe suchenden Kern im Volke kennt, an den er sich gerade hier, unter dem Einflusse von 50, 4 - 9 stehend wendet, wie 46, 12 an den größeren, gottlosen Teil. Doch so gewiß zwischen diesem Gedanken und dem, daß Ganzisrael das Recht auf Erden aufrichten und vollends durch sein Leiden alle anderen Völker erlösen würde, noch eine unüberbrückbare Kluft klafft, so wenig steht dem im Wege, daß Deuterojesaja selbst jenen ersten Gedanken ausgesprochen hat. Denn selbstverständlich sind seine sonstigen Schilderungen von Israels ungläubigem sündhaften Zustande wie 48, 1 ff.; 50, 2 usw. nicht absolut zu verstehen, sondern erklären sich aus der bei allen Propheten und Bußpredigern nachweisbaren Darstellung der Zustände in pejorem partem (vgl. Jerem. 5, 1 usw.).

So müssen wir urteilen, daß Roy in keiner Weise bewiesen hat, daß sich eine gegensätzliche Beurteilung Israels durch das

[1]) Statt dieser beinahe selbstverständlichen Emendation konstruiert Giesebrecht, den Bahnen Klostermanns folgend, aus dem βασιλεῖς der LXX ein hier ganz abrupt auftauchendes מַלְאָכִי und übersetzt: „Höret auf mich meine Leute und mein Bote merke auf." Aber auch die LXX beweist, daß hier ein הַאֲזִינוּ gestanden hat.

ganze Buch hindurchziehe, daß er uns aber ein höchstwillkommener, weil gewiß unvoreingenommener Bundesgenosse in der Meinung ist, daß Deuterojesaja wegen seiner sittlich-religiösen Beurteilung Israels die Ebedjahwestücke schlechterdings nicht in Hinblick auf das Volk geschrieben haben kann (S. 33—40).

3. Haben wir bis jetzt gesehen, daß Roys Argumente zu der von ihm statuierten Ausscheidung nicht ausreichen und berechtigen, so spricht nun aber auch ein Argument direkt gegen seine Herleitung der Ebedjahwestücke aus nachexilischer Zeit. Deutet man nämlich dieselben, wie er tut, auf das Volk, so kann es sich doch nur um das Volk des Exils handeln.

Zunächst verstehe ich schon nicht recht, wie Roy sich mit 53, 8—10 abfinden will. Was er darüber S. 14 sagt, ist vollständig unbefriedigend. Er beruhigt sich einmal damit, daß das דור v. 8 für die v. 1—9 Bekennenden schon der Vergangenheit angehöre, indes jenes war doch dasjenige Dor, welches Zeuge der Tötung des Ebed, d. i. der Exilierung, nicht aber des ganzen Exils gewesen ist, und zweitens tröstet er sich mit der Unsicherheit des Textes, indes das heißt doch, sich die Sache zu leicht machen. Es ist ja ganz richtig, daß man in nachexilischer Zeit noch immer das Gefühl behielt, die Sammlung des Volkes habe nur angefangen, die Gefangenschaft dauere noch fort (vgl. Esra 9 usw.), aber es fehlen uns doch alle Belege dafür, daß man nach der Heimkehr von 538/37 noch Israel rundweg als tot angesehen habe. In der Zeit, in die Roy die Stücke versetzt, war Juda doch nicht mehr fern vom Lande des Lebens, der Tempel stand bereits wieder usw. Und wie etwa in der Zeit zwischen Sacharja und Esra bei der notorischen Beschaffenheit der neuen Gemeinde (vgl. Tritojesaja, Maleachi) der Gedanke habe entstehen können, Israel litte oder hätte unschuldig für die Heiden gelitten, ist mir ebenfalls rätselhaft.

Doch noch schlimmer ist Roys Situation gegenüber den ganz konkret auf das babylonische Exil hinführenden Stellen 42, 7; 49, 5. 6, 8, 9, vgl. dazu Ez. 38, 8; 39, 27; Jer. 50, 19. Allerdings hat er gerade in ihnen einen Hinweis darauf finden zu können geglaubt, daß der Verfasser bereits in nachexilischer

Zeit lebe, in 49, 5, 6, 8 handle es sich gerade nicht um die Heimkehr aus Babel, sondern um die Sammlung aller zerstreuten Israeliten, die Aufrichtung aller Stämme. Aber da hat er denn doch übersehen, daß Deuterojesaja in Babel genau so spricht, daß derselbe, wie es auch schon Ezechiel getan hatte, vgl. 37, 16 ff.; 47, 13 ff., zugleich mit der Herausführung der gefangenen Juden aus Babel die Sammlung Ganzisraels erwartet hat. Man lese doch 43, 6, 8; 46, 3; 49, 22; (49, 12 zieht Roy noch mit zu den Stücken). Ja, in der Bezeichnung des Knechtes Gottes als „Jakob, Israel", nicht „Juda" kommt massiv ganz dieselbe Erwartung zum Ausdruck. Aber in erster Linie handelt es sich bei der Tätigkeit des Ebed doch um „Gefesselte" 42, 7; 49, 9. Wenn nun auch in einzelnen nachexilischen Psalmen (z. B. 69, 34; 146, 7 u. a.) dieser Ausdruck vielleicht in übertragenem Sinne gebraucht wird, so muß er doch seine Wurzeln im babylonischen Exil haben. Und wenn wir ihn hier in einem im übrigen aus dem babylonischen Exil stammenden Buche finden, so ist es doch eine geradezu unnatürliche Exegese, denselben hier übertragen, nicht buchstäblich deuten zu wollen. Duhm, der zum ersten Male eine Ausscheidung der Ebedjahwestücke versucht hat, wird wohl gewußt haben, weshalb er 42, 5—7; 49, 7 ff. dem Deuterojesaja beließ. Führen uns nun aber die Ebedjahwestücke selbst in das Exil hinein, so wird natürlich die ganze Ergänzungshypothese Roys unmöglich.

4. Die früher von König, Budde und mir und neuerdings von Giesebrecht aus dem literarischen Zusammenhang der nachfolgenden Kapitel mit den Stücken gegen eine Interpolation dieser erbrachten Argumente verlieren allerdings gegen Roy zum Teil ihre Beweiskraft, weil derselbe in jenen nicht zufällig eingeschobene (wie Duhm), sondern unter Berücksichtigung des Kontextes gedichtete Ergänzungen sieht. Immerhin bleibt es eine von ihm unerklärte Erscheinung, die aller sonstigen Erfahrung widerspricht, daß diese Ergänzungen immer gerade vor die Abschnitte gestellt sind, auf die sie Bezug nehmen, nicht umgekehrt, vgl. 42, 1—7 vor 42, 8—43, 1 ff.; 49, 1 ff. vor 49, 13 ff.; 52, 13—53, 12 vor 54, 1 ff., und daß es dem Ergänzer dann gelungen ist, wenigstens einmal seine Ergänzung so in das Folgende

hineinzudichten, daß man die Naht überhaupt nicht entdecken kann. Man streitet, ob sie hinter 49, 6 oder 9a zu suchen sei. Roy selbst findet sie sogar erst hinter v. 13. Aber alles ist gleich unmöglich, sowohl daß der deuterojesajanische Text einmal mit v. 7 (der erst von v. 1—6 sein Licht erhält), wie mit v. 9b (der ganz in der Luft schweben würde), wie mit v. 14 (der mit ו sich unmöglich an 48, 22 anlehnen könnte, außerdem nehmen v. 17, 18 auf 49, 12 Bezug), begonnen hat. Benutzung und Hineinarbeitung einer älteren Vorlage durch Deuterojesaja wäre hier gewiß möglich, die Ergänzung seines Buches durch eine spätere Dichtung aber erscheint ausgeschlossen. Und unsere spätere Analyse wird dartun, daß überhaupt immer weit eher die nachfolgenden Abschnitte einzelne Gedanken der Stücke ausführen oder abwandeln, als daß diese auf jene Bezug nehmen oder dieselben ergänzen vgl. Kap. IV.

5. Schließlich bleibt auch die nicht wegzuleugnende Verwandtschaft der Sprache, wie sie besonders von König, Giesebrecht und mir nachgewiesen ist, eine gewichtige Instanz gegen die Annahme verschiedener Verfasser.

Damit möchte ich die kurze Erörterung von Roys Schrift abschließen. Daß die Beziehung der Ebedjahwestücke auf das Volk, die er vertritt, exegetisch und biblisch-theologisch unmöglich ist, wird uns erst die im nächsten Kapitel folgende Auseinandersetzung mit Giesebrecht lehren. Mit ihm galt es nur über das literarische Problem zu diskutieren. Es hat sich ergeben, daß auch dieser jüngste Versuch, die Ebedjahwestücke aus dem Buche Deuterojesajas auszuscheiden und dieselben als später eingeschoben zu erweisen, wie seine Vorgänger als verfehlt bezeichnet werden muß. Es sei erwähnt, daß inzwischen in ausgezeichneter Weise auch Zillessen (a. a. O. S. 273 ff.) dargetan hat, daß, da der Ebed außerhalb der Stücke immer nur ein Prädikat Israels neben anderen ist, er in dem Buche überhaupt keinen Anhalt, keine Wurzel haben, sondern völlig in der Luft schweben würde, wenn man die Stücke ausschaltete.

Und doch wird Roys Versuch seine große Bedeutung behalten. Denn einmal hat er den Beweis dafür geliefert, daß, während bis jetzt immer gerade die Vertreter der konsequenten

Deutung des Ebed auf das Volk behaupteten, nur sie retteten die Einheit des Buches, gerade bei dieser dieselbe nicht zu halten ist. Ist aber seine Ergänzungshypothese unmöglich und sind die Stücke deuterojesajanisch, so wird nun auch ihm von seinen Prämissen in bezug auf die Beurteilung Israels durch diesen aus nichts anderes übrig bleiben, als sich zu der individualistischen Deutung zu bekehren. Und zum anderen hat Roy nachdrücklichst auf einen Umstand verwiesen, der auch von den Vertretern der Einheitlichkeit des Buches mehr als bisher beachtet werden muß, daß nämlich die Ebedjahwestücke den Babyloniern gegenüber eine andere Stellung einnehmen als das sonstige Buch, oder genauer, daß von dem Hasse gegen dieselben, der uns in dem übrigen Buche entgegentritt, so gut wie nichts zu bemerken ist. Wir kommen darauf in IV § 1 zurück.

Kapitel II.

Der Gottesknecht der Ebedjahwestücke ist nicht das Volk, sondern ein Individuum.

Wir kommen nun zu der in den beiden letzten Jahrzehnten am heißesten umstrittenen Frage: ist der Gottesknecht der Stücke, wie sicher meistens im übrigen Buche, das Volk oder ein Individuum? Auch in bezug auf diese setze ich meine eingehende Untersuchung „Studien“ I S. 11—63, die sämtliche bis zum Jahre 1901 über das Problem vorgetragene Ansichten berücksichtigte, voraus und werde nicht schon Gesagtes wiederholen.

Inzwischen ist nun aber jenes von Giesebrecht noch einmal gründlich aufgerollt, und mit ihm gilt es daher, sich noch einmal auseinanderzusetzen. Daß er es mir nicht ganz leicht gemacht hat, ihm gegenüber den sachlichen Ton in der Debatte wieder zu finden, ist im Anfange schon angedeutet. Aber seine Position

in dieser Frage ist eine so verzweifelte, daß es nur einer schlichten, ruhigen Darlegung bedarf, um dieselbe zu nehmen. So werde ich also, zwar auf die Gefahr hin, daß er abermals durch eine vermehrte und verbesserte Neuauflage persönlicher Injurien das Gottesknechtsproblem zu fördern suchen wird, sine ira et studio die in Betracht kommenden Stellen einer neuerlichen Prüfung unterziehen.[1])

Vorausschicken möchte ich nur, daß Giesebrecht insofern eine ganz unbefangene Erwägung des Problems selbst ermöglicht hat, als er nicht, wie manche seiner Gesinnungsgenossen, bei dem sonstigen deuterojesajanischen Buche seinen Ausgangspunkt nimmt und von diesem aus a priori Stimmung dafür zu machen sucht, daß der Ebed auch in den Stücken das Volk sein müsse, vielmehr objektiv diese exegetisch prüft, ja sogar für das Wahrscheinlichste hält, daß diese früher als das sonstige Buch geschrieben seien. Freilich fragt es sich, ob er nicht damit selbst den Ast abgesägt hat, auf dem bisher er und die Seinen saßen. Doch darauf kommen wir erst in § 5 dieses Kapitels zurück. Sicher ist der Weg, den er eingeschlagen hat, der einzig richtige, um überhaupt ans Ziel zu gelangen.

§ 1. Jesaja 49, 1—6.

Obwohl ich, wie in Kap. IV auseinanderzusetzen sein wird, die Abgrenzung dieses Stückes auf v. 1—6 für eine zu enge halte, vielmehr dasselbe auf v. 8 und 9a ausdehne, will ich hier, um nicht die Verständigung von vornherein unmöglich zu machen und weil v. 8 und 9a für die Entscheidung der uns hier beschäftigenden Frage nicht von ausschlaggebender Bedeutung sind, von diesen absehen.

Ich gehe von diesem sog. zweiten Ebedjahwestück aus, weil neuerdings immer allgemeiner anerkannt ist, daß dasselbe den locus classicus für die Entscheidung der Frage bildet. Was

[1]) Ich würde mir etwas vergeben, würde ich auf die persönlichen Invektiven, mit denen Giesebrecht mich S. 1, 71—73, 79, 84—88 usw. geradezu überschüttet, auch nur mit einer Zeile reagieren. Will er in unserer Zunft die traurige Thersitesrolle spielen, so ist das seine Sache.

Giesebrecht S. 28—37 nun über v. 1—4 sagt, können wir vorläufig zurückstellen, es sind oft gehörte und ebenso oft schon widerlegte Argumente, die sich aber nicht auf die Frage: Kollektivum oder Individuum?, sondern auf die nach Stand, Beruf, Stellung des Ebed beziehen. So mag es hier genügen, auf die eine Bemerkung zu v. 4 S. 34 hinzuweisen: „Es ist klar, daß diese Darstellung nur verständlich ist, wenn der Verfasser dieser Stücke die Angriffe, unter denen der Knecht litt, die Vergewaltigung, die ihn traf, als etwas allgemein Bekanntes voraussetzen konnte. Das ist bei einer Einzelpersönlichkeit unmöglich." Ich konstatiere demgegenüber nur, daß diese Argumentation hinfällig wird, sobald es sich um den in messianischem Lichte betrachteten Fürsten des Volkes und dessen Schicksale handelt, denn daß die Gola, aber auch Nichtjuden über diese orientiert waren, wird ja wohl auch Giesebrecht annehmen. Daß aber der Verfasser jenen hier sprechen läßt, werden wir erst in Kap. III zu beweisen haben.

Zur definitiven Entscheidung kann die uns hier beschäftigende Frage nur bei v. 5 und 6 kommen. Ich habe a. a. O. S. 27—32 gegenüber dem damals neuesten Versuche von Budde, sich der Beweiskraft dieser Stelle zu entziehen, dargetan, wie wir hier mit zwingender Evidenz auf ein Individuum hingeführt werden, das die Aufgabe hat, das Volk aus der babylonischen Gefangenschaft zurückzuführen. Und mit Befriedigung kann ich feststellen, daß Giesebrecht mehrere Male nachdrücklichst betont, daß der überlieferte Text einzig und allein diese Deutung zuläßt (S. 42 „Zu dem hier beschriebenen Werke gehört ein strammer Organisator, eine Esranatur oder ein höherer Beamter wie Serubbabel resp. Nehemia", desgleichen S. 43 „Dann ist der Knecht unweigerlich als Mittel und Werkzeug bei der Zurückführung gedacht" usw.). Nun kann es doch von vornherein nicht gerade schlecht bestellt sein um eine Deutung, von der ihr heftigster Gegner selbst zugeben muß, daß sie die einzige dem überlieferten und bis zum Jahre 1902 n. Chr. einstimmig für authentisch gehaltenen Texte entsprechende ist.

Aber — so hören wir nun — dieser Text ist eben nicht intakt, Giesebrecht hat ihn reinigen und „erleichtern" zu müssen

geglaubt, und zwar in doppelter Richtung. Zunächst streicht er in v. 6 das מִהְיוֹתְךָ לִי עֶבֶד und erhält so Jahwe als Subjekt in dem לְהָקִים usw. Als Gründe führt er einmal mit Duhm an, daß der überlieferte Text einen barbarischen Satz enthielte, und zweitens, daß das נְתַתִּיךָ in v. b als das Natürliche erscheinen lasse. Jahwe auch in dem Parallelglied v. a als Subjekt zu denken (S. 38 f.).

Ich zweifle die Berechtigung dieses Reinigungsverfahrens an; mit den Phrasen von „leichtflüssiger Diktion" und „barbarischem Satze" geht man leicht zu weit. So ganz leichtflüssig ist die Diktion in 52, 13—53, 12 doch gewiß nicht. Und da der Gedanke des überlieferten Textes gewiß ein logischer ist, so müßte man erst angeben, wie der Verfasser ihn etwa weniger „barbarisch" hätte wiedergeben sollen. Man könnte denken, indem er etwa statt der drei Worte einfach ein מִמְּךָ gesetzt hätte. Aber dann würde man sich ja mit Recht an dem schroffen Subjektswechsel zwischen v. a und b stoßen. In dem gewiß etwas schwerfälligen מִהְיוֹתְךָ לִי עֶבֶד kommt indes gerade zum Ausdruck, daß bereits in v. a Jahwe ideelles Subjekt ist, Jahwe, der sich den Ebed zum Knecht berufen. Giesebrecht übersetzt „zu gering für deinen Knechtsberuf", aber das לִי darf nicht verschluckt werden: „zu gering für dein mir Knecht sein, ist es usw., daß ich dich mache" usw. Und somit entfällt auch Giesebrechts zweites Argument. Gerade ein Glossator hätte vermutlich nur ein מִמְּךָ eingeschoben. Daß aber Giesebrecht überhaupt nicht genügend motiviert, wie, warum und wann solche Glossen, durch die Jahwes unmittelbares Walten eingeschränkt wurde, entstanden sein können, wenn er schreibt „die Glosse will dafür sorgen, daß die Aktivität des Kn. bei der Wiederherstellung Israels gewahrt werde" usw., werden wir gleich noch näher sehen.

Doch an jenen drei Worten hängt die Entscheidung nicht; bekanntlich sieht Duhm, der sie streicht, in dem Ebed des Abschnitts ein Individuum, und Giesebrecht selbst betont, daß im Grunde alles auf v. 5a ankommt. Aber gerade an diesem setzt er den Haupthebel seiner Argumentation an, erklärt auch die Worte von לְשׁוֹבֵב bis יֵאָסֵף für Glosse und erhält so folgenden

Text: „Aber nun sprach Jahwe zu mir, der mich von Mutterleib zu seinem Knecht geschaffen, und ich bin geehrt in Jahwes Augen und mein Gott ward meine Stärke. (Und er sprach:) Zu gering ist's Jakob aufzurichten und die Bewahrten Israels zurückzuführen" usw. Und damit meint er denn definitiv den individuellen Ebed aus dem Texte hinausbefördert zu haben. Gegen dies Verfahren ist nun bereits von Laue (S. 333 f. „Giesebrechts Exegese von 49, 5, 6 ist und bleibt ein Gewaltakt gegen die Verse") und Greßmann (S. 313—316) begründete Einsprache erhoben. Die Sache ist aber so wichtig, daß sie noch etwas gründlicher geprüft werden muß. Soviel ich sehe, hat Giesebrecht vier Gründe für seine Textpurifizierung erbracht.

1. In v. 5a erscheint der Ebed als Volksführer und Organisator. „Der Prophet kann aber unmöglich seine Leser mit dunklen Andeutungen aus dem Hinterhalt überfallen, indem er ohne jede Vorbereitung in einem halb hingeworfenen Nebensatz auf etwas bisher nicht Dagewesenes verweist. Und — was die Hauptsache ist — wo blieben in den späteren Aussagen dieses und der folgenden Ebedstücke die Ausführungen dieses Gedankens? Wird der Knecht noch einmal als derjenige geschildert, der Israel aus dem Exil zurückführt?" (S. 43).

Der erste Satz gehört in eine Kategorie von Argumenten hinein, mit denen Giesebrecht oft arbeitet, an die man sich erst allmählich gewöhnen muß. Das sie Verbindende ist die Maxime, die ja sonst im Aussterben begriffen ist, daß die Verfasser der biblischen Schriften außer demjenigen, was auf uns gekommen ist, nie etwas gesagt oder geschrieben haben (vgl. S. 34 f. usw.); unter Umständen nimmt sie sogar folgende Gestalt an: „Der Verfasser dieses Stückes konnte uns ganz unmöglich zumuten, ihn zu verstehen, wenn" usw. (S. 47). Gewöhnlich nimmt man ja jetzt an, daß die Verfasser für ihre Zeitgenossen, nicht für uns geschrieben hätten. Daß jene Maxime aber in diesem Falle nicht einmal von Giesebrecht selbst hätte verwertet werden dürfen, werden wir in § 2 bei 42, 7 sehen. Tatsächlich ist auch das v. 5a Gesagte bereits im deuterojesajanischen Buche „dagewesen".

Was aber den zweiten Satz anbetrifft, die postulierten

späteren Ausführungen — Giesebrecht operiert immer gerne mit dem, was „man“ erwartet (vgl. S. 144, 160, 165 usw). — so ist die Erfüllung dieses Postulats bei seiner Abgrenzung des Stückes allerdings unmöglich, weil er es bereits mit v. 6 schließen läßt, in Wirklichkeit wird aber der Gedanke in v. 8 und 9a deutlich weiter ausgeführt. Und im übrigen ist gegenüber diesem seinen Kanon doch zu fragen, wo „das zerstoßene Rohr und der glimmende Docht“ von 42, 3, wo „der Mund, der scharf ist wie ein Pfeil“ von 49, 2, wo die Ausrüstung des Ebed von 50, 4, wo der „Gesalbte“ von 45, 1 usw. weiter ausgeführt werden. Sind das alles auch Überfälle aus dem Hinterhalt und Glossen?

2. Der zweite Grund berührt sich mit dem ersten aufs engste, er ist die negative Kehrseite desselben: „Der in v. 5 dem Ebed zugeschriebene Beruf wäre unvereinbar mit allem, was wir sonst von ihm hören“ (S. 44). Ein solch kategorisches Urteil berührt eigentümlich, wenn es gefällt wird, nachdem Giesebrecht lediglich erst 42, 1—4, also ein nur nach Duhmschem Muster zugestutztes Ebedstück geprüft hat, während er selbst in v. 5—7, bei denen doch mindestens die Möglichkeit, daß ein solcher Beruf vom Ebed prädiziert werde, sehr ernst diskutiert werden muß, einen bestätigenden Nachtrag zu jenem sieht (S. 162). Eine Argumentation, die nach der Prüfung jener vier Verse ohne weiteres zu dem Resultate kommt, daß die Deutung auf den Volksführer „nun einmal unmöglich sei“ (S. 43), wird von vornherein etwas mißtrauisch angesehen werden. Im übrigen werden wir dies Argument in § 2 auf seine Haltbarkeit prüfen und betrachten es vorläufig als ein unerledigtes, behalten aber im Gedächtnis, daß es nach der Formulierung Giesebrechts nicht etwa nur dahin lautet, daß in dem ersten Ebedstücke nichts von dem Beruf als Volksführer erwähnt, sondern daß derselbe durch jenes ausgeschlossen sei.

3. Einen weit stärkeren Grund für Annahme einer Glosse findet Giesebrecht aber darin, daß v. 5a in einer geradezu peinlichen Weise 6a vorgreife. „Die Wiederaufrichtung der Stämme Israels ist das Große, Beseligende, was der Schriftsteller dem Volke bringen will, wie kann er so ungeschickt sein, diese frohe Botschaft, als bedeute sie gar nichts, in einem Zwischensatze

als etwas Selbstverständliches vorauszuschicken?“ Dagegen habe ich zu sagen, daß die Wiederaufrichtung der Stämme in diesem Abschnitte zwar auch als eine große, durch den Ebed vermittelte Gottestat erscheint, daß aber das Große, Beseligende, was derselbe bringen will, tatsächlich die Mitteilung ist, daß der Gottesknecht ein Licht der Heiden werden würde. Das beweisen v. 1 und 6 in gleicher Weise, darum kommt sogar Giesebrecht trotz seiner Emendation nicht herum, denn wäre die Ankündigung der Heimführung Israels (als des Ebed) hier zum ersten Male und als das Große verkündet, so wäre die Einführung mit נָקַל unmöglich. Es bleibt dabei, daß jene auch damit schon als bekannt vorausgesetzt wäre, dem Verfasser hätten sonst doch wirklich ganz andere solennere Einführungen zur Verfügung gestanden. Und wenn es sich um etwas noch nicht Bekanntes handelte, so hätten wir bei dieser Form doch wirklich wieder den berühmten Überfall aus dem Hinterhalt. Was aber die Einführung der gewiß für den Verfasser höchst wichtigen Sache in einem Zwischensatze anbetrifft, so frage ich: ist die nicht auch sonst in der deuterojesajanischen Diktion zu beobachten? Vgl. 45, 1, 18 (auch 41, 9; 48, 1 f. usw.).

4. Doch damit kommen wir schon auf Giesebrechts letztes Argument. Nicht die Vorwegnahme des vermeintlich wichtigsten Gedankens allein ist es, was ihn zur Ausscheidung bestimmt, vor allem der unerhörte Periodenbau und die Wiederholung zweier in Form und Inhalt fast identischer Sätze in demselben Zusammenhang. Von zwei stilistischen Monstren befreit seine Emendation (S. 44). Indes man sollte doch wirklich mit solchen Superlativen, die sich nur zu schnell abnutzen, sparsamer sein. Greßmann hat bereits S. 314 auf die Parallelen von Gen. 1, 1 ff.; 2, 4 ff. verwiesen.

Aber müssen wir so in der Ferne suchen, haben wir nicht eine viel bessere Parallele in 45, 1 f.? Wird da nicht tatsächlich auch etwas höchst Wichtiges, indirekt nämlich sogar die Eroberung Babylons, in v. 1 in einem Nebensatze vorweggenommen: „Türen vor ihm zu öffnen und daß Tore unverschlossen sind“ und in v. 2 b im Hauptsatze mit sehr ähnlichen Worten wiederholt: „eherne Türen zerbreche ich und eiserne Riegel zerhaue

ich“? Meines Wissens hat hier bis jetzt noch niemand sich zu dem Reinigungsverfahren Giesebrechts veranlaßt gefühlt. Und ein ganz ähnliches „Monstrum“ haben wir vollends 52, 14 und 15, wo auch in einem Zwischensatze v. 14 der Gedanke von 53, 2b, 3 vorweggenommen wird. Freilich hat sich Konjekturalkritik an jenem mehrfach schon versucht, Giesebrecht aber hat, wie mir scheint, mit Recht sich hier von derselben ferngehalten (bis auf Änderung von בֵּן in בִּי).

Ich glaube nicht, daß ich einen einzigen Grund unberücksichtigt gelassen habe, den Giesebrecht für seine Ausscheidung von Jes. 49, 5a angeführt hat, und hoffe auf allgemeine Zustimmung rechnen zu dürfen, wenn ich sage, daß falls auch das Argument 2 sich in § 2 als nicht stichhaltig erweisen sollte, die Emendation Giesebrechts, so gewiß sie einen leichtflüssigeren Text ergibt, nicht irgendwie stringent begründet ist. Die Sache steht aber noch schlechter, es sprechen sogar Gründe positiv gegen sie.

a) Ich will ausgehen von dem Argumente, welches bereits Greßmann S. 314 geltend gemacht hat, auf das wir schon oben hinwiesen. Er sagt mit Recht: „Giesebrecht hätte die Pflicht gehabt, irgend eine Möglichkeit zu zeigen, wie der Glossator zu seinem Mißverständnis kam.“ Giesebrecht hat es sich in dieser Beziehung sehr leicht gemacht, indem er S. 39 sagt: „Während es nach dem ursprünglichen Texte möglich war, den Kn. als aktiven Restaurator Israels auszuschalten, will die Glosse, die ihn lediglich als Einzelpersönlichkeit auffassen kann, ihm auch seine, nach dem ursprünglichen Texte (wie es schien) nicht genügend gewahrte Rolle bei der Rückkehr Israels reservieren.“ Und S. 40 spricht er von „späterem Glossatorenunverstand“.

Nun aber fragt man doch billig, wie man überhaupt hat auf den Gedanken kommen können, einen vom Volk geschiedenen individuellen Knecht in den Text hineinzubringen, der so offenkundig ausschließlich von Gott und dem Volke redet, um so mehr, da nach Giesebrecht auch in 42, 1—4 jede Möglichkeit ausgeschlossen ist, eine Hindeutung auf einen solchen zu finden, und auch in 52, 13—53, 12 sich nur Rabulisten dem verschließen können, daß ausschließlich vom Volke die Rede ist. Und wann

wäre die Zeit für diese individualistische Umredigierung gewesen? Die einzig denkbare Beziehung, die auf Serubbabel ist ja gerade von Giesebrecht S. 29 mit großem Scharfsinn abgelehnt. Hernach aber hören wir von Beziehungen der Ebedstücke auf eine historische Person nichts wieder. Oder der Glossator dachte an einen künftigen Sammler, etwa den Messias? Ja, hätte er dann die Sache so kompliziert und raffiniert angefangen, durch Hineinschiebung von v. 5a und von 3 Worten in 6a einen alten Text umzugestalten? Wäre dann nicht wirklich ein neuer Vers an Stelle eines alten oder neben den alten, etwa wie Jes. 11, 10 das zu Erwartende?

Das Problem wird aber noch schwieriger dadurch, daß dies Ebedstück tatsächlich — auch nach Giesebrecht selbst, der es zwar nur aus „Noblesse“ zugibt S. 307, — glossiert ist, nämlich in v. 3, aber nicht im Sinne der Deutung auf ein Individuum, sondern auf das Volk, durch das יִשְׂרָאֵל (vgl. Studien I S. 15 - 17). Welche von beiden Glossierungen hat nun die Priorität? Ist der Text Giesebrechts, der die Beziehung auf das Volk ergibt, wirklich der originale, so wäre es nur natürlich, daß ein Glossator das „Israel“ hineinschob, aber damit war allen Glossierungen in individuellem Sinne, also der von 5aβ ein definitiver Riegel vorgeschoben. Oder aber, ein Glossator hätte es wirklich gewagt, dem an sich klaren Text durch die Glosse von v. 5a einen neuen, nunmehr nur noch auf ein Individuum bezüglichen Sinn unterzuschieben, wie hätte dann noch ein anderer es wagen können, diesem Stücke ein „Israel“ einzufügen? Kurzum, beide Glossierungen würden sich unerträglich aneinanderstoßen; gewisse Grenzen muß es doch auch für den „Glossatorenunverstand“ geben. Wir werden in IV § 2 sehen, daß nur mit Greßmann angenommen werden kann, daß Deuterojesaja selbst das ursprünglich individualistische Stück durch das „Israel“ v. 3 auf das Volk übertragen hat.

b) Es fragt sich aber zweitens, ob der Text von v. 5 und 6 nicht positive Indizien dafür darbietet, daß v. 5aβ von jeher ein integrierender Bestandteil jener war. Ich glaube, daß tatsächlich zwei existieren. Zunächst nämlich würde die Parenthese v. 5b doch jeden Halt und jede Motivierung verlieren,

wenn nicht 5 a β vorausgegangen wäre. Eben wäre in v. 3 gesagt: du bist mein Knecht, durch den ich mich verherrlichen will, eben hätte sich der Ebed in v. 4 getröstet: fürwahr, mein Recht ist bei Jahwe und mein Lohn bei meinem Gott, und nun wäre nur erst gesagt: und jetzt spricht Jahwe, der mich vom Mutterleibe an sich zum Knechte bildete, also etwas, was absolut nicht mehr neu ist, was wir ja schon von v. 1 und 3 her wissen, und da hätten wir schon wieder: und ich bin geehrt in Jahwes Augen und mein Gott war meine Stärke. Ich fürchte, man könnte gegen den Dichter den Vorwurf erheben, daß er vor lauter Orakeln über die dem Knechte zugedachte Herrlichkeit gar nicht dazu komme, zu sagen, welches denn eigentlich seine Aufgabe sei. Und jedenfalls ist diese letzte Parenthese ganz anders innerlich motiviert, wenn unmittelbar zuvor irgend etwas über dieselbe gesagt, d. h. wenn v. 5 a β echt ist.

Aber auch v. 6 a scheint ihn mir vorauszusetzen. Wir finden hier ein merkwürdiges *ὕστερον πρότερον*: um aufzurichten die Stämme Jakobs und die Bewahrten Israels zurückzubringen. In Wirklichkeit muß doch dieses jenem vorausgehen, und diese auffallende Umstellung erklärt sich am besten aus der Vorliebe des Dichters der Ebedjahwestücke für chiastische Stellungen. Vgl. 42, 3 und 4: zerbrochenes, erlöschendes — erlöschen, zerbrechen; 42, 6 und 7: Volksbund, Licht der Völker — blinde Augen öffnen, herausführen Gefangene; 50, 4: Wort weckt er an jedem Morgen — an jedem Morgen weckt er mir Ohr; 52, 14: entstellt von Menschen sein Angesicht — sein Aussehen von Menschenkindern; 53, 1: wer kann dem glauben, was wir gehört, — und Jahwes Arm über was für einem hat er sich enthüllt; auch 55, 8 und 9: meine Gedanken, eure Gedanken — eure Wege, meine Wege — meine Wege, eure Wege, meine Gedanken, eure Gedanken usw. Das heißt aber: das auffallend nachgesetzte לְהָשִׁיב in v. 6 setzt das normal stehende לְשׁוֹבֵב in 5 a β voraus.

c) Aber der stärkste Grund gegen G.'s Emendation bleibt der, daß er durch alle seine Streichungen nicht erreicht, was er will, und es ist auffallend, daß er das gar nicht bemerkt hat. Was ich früher (Studien I, S. 28 f., vgl. auch Greßmann S. 314)

bereits Budde gegenüber geltend gemacht habe, das wird vollends G.s gereinigtem Texte gegenüber zu einem vernichtenden Argumente. Derselbe müßte doch nach v. 1—4 lauten: „Aber nun sprach Jahwe zu mir, der mich vom Mutterleib zu seinem Knecht geschaffen, und ich bin geehrt in Jahwes Augen und mein Gott ward meine Stärke: zu gerings ist's, dich (oder: deine Stämme) aufzurichten und deine Bewahrten zurückzuführen, vielmehr mache ich dich" usw. Wie in aller Welt erklärt sich dies plötzliche Herausfallen aus der Allegorie durch „Jakobs Stämme" und „Israels Bewahrte"? G. hat mich selbst an anderer Stelle (S. 94) einmal belehrt: „Nur, wenn das Ganze eine Allegorie ist, kann man die Einzelzüge symbolisch deuten". Und hier, gerade auf dem Höhepunkte des Stückes, wäre der Dichter so kläglich aus seiner Rolle gefallen? Nein, hier bleibt's dabei: der Wechsel der Objekte, in a „Jakobs Stämme", in b „dich", zeigt evident, daß diese beiden nicht identisch sind, und, sind sie nicht identisch, so kann der Ebed nur ein vom Volke gesondertes Individuum sein, d. h. die ganze Textoperation G.s ist nicht nur nicht genügend motiviert, sondern auch umsonst gewesen.

Da wir also nach allem Ausgeführten ein gutes Recht haben, bei dem überlieferten Texte zu bleiben, so werden wir uns erlauben, Giesebrecht beim Worte zu nehmen, und hinfort ihn als den unverdächtigsten Zeugen dafür anführen, daß der Ebed von 49, 1—6 ein Volksführer oder Organisator sein muß.

§ 2. Jesaja 42, 1—7.

Wir schulden zunächst noch die Beantwortung der Frage, ob das erste sog. Ebedjahwestück die Deutung auf ein Individuum unmöglich macht. Obwohl G. zunächst die Untersuchung nur betreffs 42, 1—4 führt (S. 5—20), dürfen wir uns hier gleich gestatten, v. 5—7 mit hinzuzunehmen, weil seine spätere Erörterung (S. 160 ff.) zu dem Resultate kommt, daß allerdings v. 1—4 ein geschlossenes Ganze bildeten, in dem ein selbstbewußter Denker rede, der in poetischer Form die Erzeugnisse seiner Spekulation darbiete, daß aber doch v. 5—7 ein be-

stätigender Nachtrag zu demselben seien, nach v. 1—4 geschrieben, von einem enthusiastischen Rhetor, aber doch Deuterojesaja selbst, um die vorher dargelegte Idee für das Publikum fruchtbar zu machen.

Die Einzelbeobachtungen sind hier zum Teil richtig, die Schlußfolgerung ist eine verfehlte. Zwar zieht G. überhaupt einen zu tiefen Graben zwischen den beiden Abschnitten; nach meiner Deutung stehen zwar in v. 1—4 die Völker durchaus im Vordergrunde des Interesses, aber auch Israel ist in v. 3 nicht von der Tätigkeit des Ebed auszuschließen (vgl. Studien I S. 24), und umgekehrt in v. 5—7 steht das Interesse für Israel im Vordergrunde, aber wir haben doch auch da „zu einem Lichte der Völker" auf das sich wahrscheinlich auch das „blinde Augen zu öffnen" bezieht (vgl. S. 35), während G. von seinen Prämissen aus ganz folgerichtig sogar dazu neigt, jenes als Glosse zu streichen.

Immerhin, gewiß sind v. 1—4 vor 5—7 geschrieben und gewiß bilden jene ein nach Ton und Gesichtspunkten von den folgenden Versen sich unterscheidendes Ganze. Aber, weswegen diese nicht sofort hinter 1—4 geschrieben sein können, wenn sie doch auch von demselben Deuterojesaja stammen, das ist beim besten Willen nicht einzusehen. Oder soll derselbe Mann, der uns 539/38 so oft den schnellen Übergang vom „selbstbewußten Denker" zum „enthusiastischen Rhetor" zeigt, einige Jahre zuvor, wo er jünger war, nur ein selbstbewußter Denker gewesen sein? Das Gegenteil wäre noch eher annehmbar. Haben wir nicht diesen plötzlichen Übergang von ruhiger, in sich geschlossener Darlegung zu enthusiastischer Anwendung unter Hervorkehrung neuer Gesichtspunkte auch 40, 12—26 — 40, 27—31; vollends 45, 1—7 — 45, 8—13? Wir selbst werden in K. IV die hohe Wahrscheinlichkeit konstatieren, daß der ganze Abschnitt 42, 1—7 früher als das übrige Buch geschrieben ist, aber nicht auf Grund so unsicherer Erwägungen, sondern einfach, weil der ganze Abschnitt sich um den (individuellen) Ebed dreht, alle folgenden Kapitel bis 49, 1 nicht.

Doch diese Differenz in der literarischen Analyse kann natürlich eine Verständigung betreffs des Ebed nicht ausschließen.

Denn, wenn wirklich G. den Beweis erbracht hätte, daß die Deutung auf einen individuellen Ebed in v. 1—4 ausgeschlossen sei, so würden wir uns dem selbstverständlich beugen und, auch wenn wir finden sollten, daß v. 5—7 für das Gegenteil sprächen, eine verschiedene Herkunft annehmen. Und umgekehrt würde gewiß auch G., wenn wir einen klaren Beweis für die individualistische Deutung des Knechtes in v. 5—7 erbrächten, sich einer Rückwirkung auf v. 1—4 nicht verschließen.

1. Wir fragen also zunächst: ist wirklich, wie G. behauptet, 42, 1—4 die individualistische Deutung ausgeschlossen? Ich habe (Studien I S. 20f.) darauf hingewiesen, daß ein unbefangener Leser bei der Lektüre von v. 2 und 3 immer wieder den Eindruck haben wird und muß, daß nicht eine allegorische, sondern eine wirkliche Persönlichkeit vor ihm steht, daß die Deutung auf das Volk Hilfsgedanken erfordert, die man im Deuterojesajanischen Buche wie im ganzen Alten Testament vergeblich sucht. Aber stets habe ich auch betont, daß auf Grund von 42, 1—4 allein die Frage nie entschieden werden könnte, vgl. Serubbabel S. 149. Der Grund ist sehr einfach: eine unmißverständliche Scheidung des Ebed vom Volke, wie wir sie 49, 5, 6; 53, 2—6, 8 haben, suchen wir hier vergebens. Und ästhetisches Empfinden ist ein schlüpfriges Kriterium.

Aber ich glaube, G. hätte gut daran getan, wenn er sich angesichts 42, 1—4 dieselbe Reserve auferlegt und nicht von einer Unmöglichkeit der individualistischen Deutung geredet hätte, die er tatsächlich nicht bewiesen hat. In dem größten Teile seiner Untersuchung über dies Stück (S. 4—14) sammelt er wohlfeile Lorbeeren, indem er die Unmöglichkeit der Deutung Duhms auf einen aussätzigen Thoralehrer erweist, einer Deutung, die ja genügend schon anderweitig widerlegt war, und S. 15—19 fertigt er, zum Teil mit Gründen, die Kap. III, § 2 noch zu erörtern sein werden, meine Deutung auf Serubbabel, die ich selbst bereits vor dem Erscheinen seines Buches zurückgezogen hatte, ab. Damit hat er sich denn aber doch die Sache zu leicht gemacht. Wenn die historische Einzelpersönlichkeit, auf die 42, 1—4 sich beziehen, bis dahin noch nicht gefunden war und die darauf zielenden Deutungen verfehlte waren, so war

damit doch nicht bewiesen, daß die Deutung auf eine Einzelpersönlichkeit überhaupt unmöglich sei.

G. hat in dieser Richtung, so weit ich habe finden können, zwei Argumente erbracht: zunächst die Gegenüberstellung des Knechtes und der Heiden (S. 14). Aber, daß dies Argument hinfällig würde, wenn es sich in 42, 1—4 um einen König, den messianischen König handelte, das scheint er S. 15 selbst zuzugeben. Er bemüht sich indes darzutun, daß die Ausdrücke von v. 1—4 nicht auf einen König bezogen werden könnten. Darüber werden wir uns also in III, § 2 mit ihm auseinanderzusetzen haben. Zum anderen stützt er sich später darauf, daß in v. 1—4 nichts von einem Beruf des Knechtes an Israel verlaute. Ob das im Hinblick auf v. 3 ohne weiteres behauptet werden kann, werden wir auch erst unten sehen. Aber es ist doch auf jeden Fall ein merkwürdiges Verfahren, von einem so kleinen Abschnitt wie v. 1—4 gleich das Programm über die ganze Tätigkeit des Gottesknechts verlangen, es ist genau dasselbe, als wollte man annehmen, daß Gott nach Deuterojesaja nichts weiter zu tun hätte, als was 51, 4—6 von ihm aussagen. Und es ist unmethodisch, zuerst die unmittelbar nachfolgenden Verse 42, 5—7, die dem Desiderium nach einer Aussage über des Ebed Berufstätigkeit am Volke vollauf entsprechen, abzuschneiden, zu dekretieren; das Stück ist mit v. 4 abgeschlossen, und dann erstaunt zu fragen: aber wo bleibt die Tätigkeit des Knechts an Israel in dem Stücke?

Das ist also die Argumentation, durch die G. ein für alle Male dargetan hat, nicht nur, daß die individualistische Deutung in 42, 1—4 ausgeschlossen, nein zugleich auch, daß sie so ausgeschlossen sei, daß, auch wenn wir in späteren Stücken klare Indizien für den individuellen Charakter des Ebed finden, diese einfach auf Glossatorenunverstand beruhen. Ist es unberechtigt gewesen, wenn wir ihr in § 1 jede Stringenz abgesprochen haben?

2. Aber wird denn wirklich v. 5—7 von einer Tätigkeit des Knechts an Israel gesprochen, bestreitet uns nicht auch das G. aufs energischste? Bevor ich hier die Auseinandersetzung mit ihm beginne, muß ich mein Bedauern darüber aussprechen, daß G. in seinem Buche noch nicht zu meinen Ausführungen über

diese Verse in den Studien I S. 24—27 und 94—98 Stellung genommen hat, obwohl ihm dieselben bereits vorlagen. Indem er sich nur mit den Seiten jener auseinandersetzt, auf denen ich ihm habe polemisch gegenübertreten müssen, gewinnt es leicht den Anschein, als stünde ihm in dieser ganzen Frage das persönliche Moment über dem sachlichen. Und andererseits müßte ich jetzt manches von dem, was ich damals geschrieben habe, einfach wiederholen. Aber ich werde mich wenigstens in diesem jetzt so kurz wie möglich fassen.

Doch wir lassen G. mit seiner eigenen Ausführung den Vortritt, sie ist ein Spezimen seiner Argumentationsweise. Er sagt S. 164 richtig, die Entscheidung der Streitfrage wäre leichter, wenn das בְּרִית עָם klarer wäre, aber, da der Ausdruck mehrdeutig sei, so wäre es richtiger, sich den Aufschluß über dessen Bedeutung aus dem Sinne der Stelle im ganzen zu holen. Und nun meint er, durch die Gedankenrichtung der Stelle v. 5—7 sei die Entscheidung über diese Frage mit Sicherheit ermöglicht. Er findet zwei Indizien.

V. 5 und 6 heben mit der größten Geflissentlichkeit hervor, was Jahwe tun will, und zwar, was er an dem Knechte tun will. „Nach dieser starken Aktivität Jahwes an dem Knecht erwarten wir (!), daß v. 7 ihre Schilderung zum Abschluß bringt, aber nicht von Tätigkeiten des Knechts redet, die hier doch nur sekundär in Betracht kommen konnten.“ Ich muß nun wirklich zu meiner Schande gestehen, daß meine Gedanken zu kurz sind, um diesem Gedankenfluge zu folgen, ich sehe nicht ein, warum nicht die Aktivität Jahwes mit dem אוֹר גּוֹיִם wie in 49, 6 wunderbar schön abgeschlossen sein könnte, und wir in dem folgenden Verse nicht hören sollten, in welcher Richtung der Ebed die beiden ihm von Jahwe auferlegten Berufstätigkeiten ausführen sollte. Und ich frage Giesebrecht: beobachten wir nicht in dem Verhältnis von 45, 13 b zu 10—13 a genau dasselbe?

Und das zweite Indiz: „Hierzu kommt weiter eine Vergleichung zwischen v. 7 und 6. In beiden Versen ist von durchaus verwandten Tätigkeiten die Rede, nämlich von Trösten und Helfen. Es wäre doch sehr sonderbar, wenn v. 6 der Kn.

lediglich als leidend, v. 7 lediglich als handelnd aufträte, das eine Mal Jahwe alles an ihm täte, das andere Mal alles ihm zu tun überließe.“ Vergebens habe ich mich bemüht, hinter das Geheimnis zu kommen, was daran sonderbar wäre. Muß nicht jede Berufung, jede Bundschließung seitens Gottes in der Weise geschildert werden, daß erst von seiner Initiative und Tätigkeit und dann der des Berufenen bzw. in den Bund aufgenommenen geredet wird? Vgl. Jer. 1, 5, 7 usw. Und was die Verwandtschaft der Verse anbetrifft, so finde ich, daß zwischen „berufen, gängeln, behüten“ und „Augen öffnen bzw. aus dem Kerker führen“, obwohl die Richtung der Tätigkeit dieselbe ist, doch sehr charakteristische Unterschiede bestehen. Wenn schließlich Giesebrecht noch eine glänzende Bestätigung seiner Auffassung darin findet, daß es nun mit einem Schlage deutlich werde, warum vorher mit solcher Selbstverständlichkeit der Trost der göttlichen Gerechtigkeit für den Ebed laut werden konnte — der Ebed sei ebenso um sein Recht gebracht wie das Volk —, so würde das bei meiner Deutung des Ebed als des Volksfürsten ja gerade so gelten, doch hat hier Giesebrecht überhaupt übersehen, daß auch des Cyrus Berufung auf Gottes Gerechtigkeit zurückgeführt wird, vgl. 45, 13.

„Von dieser sicheren Grundlage aus wird sich endlich der Begriff עם ברית bestimmen lassen müssen.“ Ich fürchte, man wird von jetzt an bei den sicheren Grundlagen Giesebrechts Warnungstafeln errichten müssen. Er hat nun als Resultat (statt der gewöhnlichen „Erwartungen“) drei Fingerzeige erworben, die selbstverständlich alle schon darauf hinweisen, das עם ברית könne sich nur auf das Volk, nicht auf ein Individuum beziehen. Wozu dann eigentlich noch die Untersuchung des Ausdrucks? Immerhin befinde ich mich nun ja mit Giesebrecht in der Ablehnung der Deutungen Ewalds, Duhms, Buddes, dgl. Martis und Königs, daß עָם die Völkerwelt sei, in einer erfreulichen Übereinstimmung (vgl. Serubb. S. 173 f.; Studien I S. 24 bis 27). Aber seine eigene Deutung? „Nach den oben dargelegten Fingerzeigen kann es sich kaum um etwas anderes handeln, als um eine Andeutung über die Restitution des Volkes. Dann ist עם Genit. explic. zu ברית und dieses steht wie unend-

lich häufig in allen Sprachen als abstrakt pro concreto, indem es nicht den Bundesvollzug oder das Bundesverhältnis, sondern den Bund als konkrete Einheit von Personen bezeichnet wie der „Deutsche Bund", der „Schweizer Bund", der „Bauernbund".

Ich glaube, eine einzige hebräische Parallele wäre wertvoller gewesen, als die „unendlich häufigen aus allen Sprachen". Das hebräische ברית wird nie in diesem konkreten Sinne gebraucht, und dazu wäre wahrhaftig in den Büchern Exodus und Deuteronomium, Jeremia und Ezechiel Anlaß genug gewesen. Aber schließlich bleibt der Ausdruck ja in jedem Falle singulär im Alten Testament. Um so dringender nötig aber ist es, ihn nach dem Kontexte zu erklären, nicht nach den Erwartungen und Fingerzeigen eines Giesebrecht, sondern nach dem, was wirklich daneben steht, dem אור גוים. Und damit kommen wir auf unsere eigene Deutung, die früher auch schon ähnlich von Dillmann-Kittel, Krätschmar, Valeton u. a. vorgetragen war und für die ich inzwischen in Greßmann (S. 315) einen neuen Bundesgenossen erhalten habe.

„Serubbabel" S. 173 f. habe ich auseinandergesetzt, daß das umstrittene Wort wegen des Parallelismus zu „einem Lichtträger der Heiden" einen „Bundesmittler oder -träger für das Volk" bedeuten müsse. Und „Studien" I S. 26 habe ich geschrieben: „Betonen wir zunächst, daß schon der Parallelismus des אור גוים darauf hinführt, daß in dem בְּרִית עָם von einer Aktivität des Ebed in bezug auf Israel, wie in jenem von einer solchen auf die Heiden die Rede sein muß, trotzdem das letzte primäre Subjekt der Handlung beide Male Gott ist. Ebensowenig wie dort mit den „Gojim" kann hier mit dem „Am" das angeredete „du" identisch sein. Bei jeder anderen Deutung als „Träger, Bringer, Mittler, Zeichen, Unterpfand eines Bundes mit dem Volk" wird der Parallelismus einfach über den Haufen geworfen". Auf S. 25 habe ich dann auf 49, 8 als auf den einzig authentischen Kommentar und endlich auf die Parallele des בְּרִית = Bundeszeichen Gen. 17, 13 und des בְּרָכָה = Segensträger Gen. 12, 2 verwiesen.

Was hat Giesebrecht dagegen vorgebracht? „Wenn S. damit recht hätte, ברית könne ohne weiteres für Bundesmittler

gesetzt werden, dann müßte doch das A. T. ein wenig anders aussehen. Warum werden Noah, Abraham, Mose nie so genannt?“ Daß dies argumentum e silentio von Giesebrechts eigener Übersetzung viel mehr gilt, da die im Alten Testament so oft erwähnte Volksgemeinde nie so benannt wird, sahen wir schon. Ich könnte weiter fragen, wo denn sonst das Volk ein „Licht der Heiden“, wo die Propheten als טְלִיצִים 43, 27, wo ein ausländischer König als „der Gesalbte Jahwes“ 45, 1 bezeichnet werde usw. Aber gerade bei meiner Deutung auf eine bestimmte, in Schicksalen und Beurteilung singuläre historische Persönlichkeit erklärt sich ja die Singularität des Ausdrucks. Der Ebed soll noch in anderer Weise als jene Bundesmittler werden und sein, der Bund, der nun, nachdem der alte zerschnitten ist (43, 28; 54, 10; 55, 3), aufgerichtet werden soll, ist noch viel enger mit seiner Persönlichkeit verknüpft als die früheren mit jenen, er soll geradezu ein verkörperter Bund mit dem Volke, ein verkörpertes Licht der Heiden sein. Das läuft doch wieder darauf hinaus, daß er dem Volke den Bund, den Heiden das Licht bringt.

Giesebrecht tadelt mich, daß ich Gen. 12, 2 als Parallele heranziehe: das בְּרָכָה bedeute hier nur „Segensformel oder verkörperter Segen“, nicht „Segensquelle“. Ich halte schon dies für Wortklauberei, denn daß Segensformeln (wie Fluchformeln) nach alttestamentlicher Auffassung tatsächlich segenspendend (wie fluchspendend) wirken, weiß natürlich auch Giesebrecht, und dasselbe gilt vollends von einem „verkörperten Segen“. Aber auch wenn er dies bestreiten wollte, daß zwischen „verkörperter Bund mit dem Volke“ und „Bundesmittler für das Volk“ kaum noch ein Unterschied zu entdecken ist, wird er wohl zugeben, und dann bin ich also nach seiner eigenen Übersetzung von Gen. 12, 2 berechtigt, die Stelle als Parallele heranzuziehen. Im übrigen verweise ich ihn auf die interessante Zusammenstellung der alttestamentlichen Fälle der Metonymie: Wirkung für Urheber bei König, Stilistik S. 21, wo er neben ברית Bundesmittler finden wird: עז Machtträger, חַיִל Vollzieher der Gewalt, פֶּשַׁע Urheber der Sünde, שָׁלוֹם Urheber des Friedens usw. Solche alttestamentlichen Parallelen wiegen wohl etwas

schwerer als die Giesebrechts „aus allen Sprachen“ mit Ausschluß des Hebräischen.

Wir sehen also, daß der unmittelbare Kontext des בְּרִית עָם in v. 6 bestimmt darauf führt, daß hier eine vom Volke unterschiedene Person mit „du“ angeredet ist. Aber ganz dasselbe bestätigt nun auch v. 7. Sachlich deute ich hier ja v. b in Übereinstimmung mit Giesebrecht auf die Befreiung der Juden aus dem Exil (vgl. Studien I S. 97f.). v. a habe ich ebendort ebenfalls (wie Giesebrecht) auf die Exilierten und 42, 16 als „Blinde“ Bezeichneten bezogen. Doch diese Deutung habe ich inzwischen korrigieren zu müssen geglaubt. Ich stellte damals die Frage falsch so: wie kann 7a geistig und 7b real gemeint sein? Aber auch in 7b haben wir ja in dem „die in Finsternis sitzen“ einen allegorischen Ausdruck, und die „blinden Augen“ brauchen auch bei Beziehung auf die Heiden keine Bezeichnung für „geistig blinde“ zu sein, vielmehr für solche, die fern von Jahwes ebenfalls ganz realen Heilsgütern sind (vgl. 60, 2f. usw.). Zu dieser Beziehung von 7a auf die Heiden bestimmt mich aber jetzt der Umstand, daß sonst das „zu einem Lichte der Heiden“ v. 6 in der Luft schweben würde. Ihm entsprechen vielmehr die drei ersten Worte von v. 7; es liegt die chiastische Stellung vor, die, wie wir S. 26 sahen, der Verfasser dieser Stücke auch sonst liebt. Und bestätigt wird dies dadurch, daß gerade das „Öffnen blinder Augen“ in 49, 8f., wo eben nur von Israel gehandelt wird, fehlt. 42, 16 usw. sind nicht dagegen anzuführen, sobald sich herausstellen sollte, daß das Ebedstück älter ist als das sonstige Buch (vgl. IV § 1).

Was mich nun bestimmt, als Subjekt des „Öffnen“ und „Herausführen“ den Knecht, nicht Gott anzunehmen, ist der einfache Umstand, daß es das Nächstliegende bleibt, die vier unmittelbar aufeinanderfolgenden לְ gleichmäßig, also als Zweckbestimmungen aufzufassen. Faßt man sie aber so, so steht v. 7 an Stelle eines Finalsatzes, der sowohl unmittelbar von נְתַתִּיךָ (vgl. Gen. 20, 6; Ps. 16, 10) wie auch von בְּרִית עָם und אוֹר גּוֹיִם abhängig gedacht werden kann. Ist es aber ein solcher, dann muß das „du“, also der Knecht Subjekt sein, weil der Gedanke, Gott habe den Knecht = Volk zu einem Bundesvolk bzw. einer

Volksgemeinde gemacht (oder, wie G. S. 165 will, Gott wolle ihn dazu machen), um ihn aus dem Kerker zu führen, barer Unsinn wäre: es müßte dann vielmehr umgekehrt lauten: ich will dich aus dem Kerker führen, um dich zum Volksbund zu machen. Wohl aber erhalten wir einen vorzüglichen Sinn, wenn wir deuten: Gott hat den Knecht zum Bundesmittler mit dem Volke gemacht, damit derselbe die Gefangenen herausführt (und ebenso: zum Lichte der Völker, damit er blinde Augen öffnet).

Weil die meisten Ausleger, die in dem Ebed das Volk sehen wollen, jenes spüren, so fassen sie, um Jahwe als Subjekt in v. 7 behalten zu können, die לְ c. infin. nicht final, sondern gerundivisch „indem ich" usw. (z. B. Budde u. a., nur G. hat die Schwierigkeit gar nicht bemerkt und führt S. 166 harmlos beide Erklärungen nebeneinander als möglich auf). Aber gegen die gerundivische Fassung habe ich bereits früher gesagt, erstens, daß die vier aufeinanderfolgenden לְ dann verschieden gedeutet werden, und zweitens, daß unter den ca. 25 Stellen, an denen sich לְ c. inf. bei Deuterojesaja findet, abgesehen von dem לֵאמֹר, keine einzige ist, wo dasselbe gerundivische Bedeutung hat. Dieser Gebrauch dürfte für den Redeschwung Deuterojesajas zu schwerfällig, prosaisch gewesen sein; er benutzt statt dessen immer die ihm besonders geläufige partizipiale Konstruktion. Lediglich für die Ebedjahwestücke hat man ihm jene Verwendung oktroyiert, um der sonst zwingenden Schlußfolgerung zu entgehen, daß der Ebed vom Volke zu trennen sei. Ganz dasselbe Problem taucht auf: 42, 7; 49, 5, 8. 9a; 51, 16 (über dessen Zugehörigkeit zu den Ebedstücken s. IV § 2). Das allein sollte gegen die gerundivische Deutung bedenklich machen. Anderseits bietet gerade das dritte Stück eine interessante Parallele für das finale לְ c. inf. 50, 4; hier ist durch das לִשְׁמֹעַ die gerundivische Fassung des לָעוּת (bzw. לְרַעוֹת oder לְעַנּוֹת) ausgeschlossen.

Wir schließen damit die Erörterung über 42, 1—7 ab. Das Resultat ist, daß ein Beweis, der Ebed in 1—4 müsse das Volk sein, von G. trotz aller seiner Dialektik nicht erbracht ist, daß aber in 6 und 7 der Ebed deutlich vom Volke geschieden und

unterschieden wird. Zu demselben Resultate gelangte inzwischen auch Mäcklenburg a. a. O. S. 319—330, dessen Kritik der Anschauung G.s u. a. ich allgemeiner Beachtung empfehle.

§ 3. Jesaja 52, 13—53, 12.

Wir behandeln nun das Stück, an dem nächst 49, 1 ff. am deutlichsten zu erkennen ist, daß der Ebed, von dem gehandelt wird, ein Individuum ist. Allerdings ist das oft bestritten, und neuerlich hat die Debatte über dasselbe infolge der Gereiztheit G.s eine recht unschöne Form angenommen. Aber um so mehr werde ich mich bemühen, unter Absehen von allem Persönlichen, die für die Streitfrage entscheidenden Punkte hervorzuheben. Ich glaube, man kann dieselben auf vier reduzieren.

1. Wer spricht in 53, 1—6? G. sagt: die Heiden; ich: der Prophet im Namen des Volkes wie 42, 24; 47, 4; 55, 7. G. hat für seine Ansicht zwei Gründe:

a) Den engen Zusammenhang zwischen 52, 13—15 und 53, 1—6. Durch eine kleine Einleitung (S. 71) sucht er zunächst auch hier im vorhinein seine Deutung als die näher liegende erscheinen zu lassen. Da Jahwe im Anfang auf die plötzliche Verherrlichung des Knechtes vor den Heiden hingewiesen hat, die ihn augenblicklich verachten, so ist es nur natürlich (!), daß der Prophet die Heiden zunächst redend einführt. Indes, das kann ich nun wieder gar nicht natürlich finden, denn 49, 1—6, 7 war doch auch nach G. von einer plötzlichen Erhöhung vor den Heiden die Rede (vgl. v. 1 u. 6), ohne daß sie sich dazu äußerten. Und auch sonst fühlen sich dieselben angesichts der Erhöhung Israels, die sich vor ihren Augen vollzieht, nie zum Reden gedrungen (eventuell 45, 18 ausgenommen).

Ferner bindet nach G. jene beiden Abschnitte der Umstand zusammen, daß die Heiden in 53, 1—6 genau das aussprechen würden, was sie nach 52, 13—15 in dem Moment aussagen mußten, in welchem sie uns dort vorgeführt sind. Auf die Gefahr hin, wieder als ein Mann kurzer Gedanken zu erscheinen, ich muß gestehen, so oft ich auch 52, 13—15 Wort für Wort lese, ich komme nicht auf die „Erwartung", daß die Völker und Könige,

die hier aufspringen, nun im folgenden sagen müssen, das Unglück des Ebed sei durch ihre Sünden herbeigeführt. G. behauptet S. 84 sogar eine absolute Identität der Gedanken in 52, 13 - 15 und 53, 1—7. Wie er eine solche angesichts 53, 4 - 6, die auch nicht die leiseste Parallele in 52, 13—15 haben, behaupten kann, ist mir rätselhaft.

Zu diesen beiden aus dem Inhalt geschöpften Erwartungen kommt für G. das formale Moment, es bliebe das nächstliegende, daß in 53, 1 die reden, von denen 52, 15 die Rede war (Beitr. S. 149, 152), der dicke Strich, den ich unter 52, 15 machen muß, ist das Bedenklichste (D. Kn. J. S. 84). Dem gegenüber aber habe ich bereits „Studien" I S. 39f. betont, daß die Heiden 52, 15 ja nicht die Redenden sind, habe die Stellen zusammengestellt, in denen auch sonst bei Deuterojesaja das Subjekt der Rede plötzlich wechselt, und vor allem nachgewiesen, daß in 52, 13—15 der gewaltige Eindruck der Erhöhung des Ebed auf die Heiden nicht die Hauptsache, sondern nur ein wichtiger illustrierender Zug in v. 15, daß die Hauptsache vielmehr die Erhöhung des Ebed selbst ist (v. 13 u. 14), die eben deswegen auch in 53, 12 (trotz G.), wennschon in verwandter Weise, so doch mit ganz neuen Farben dargestellt werden kann. Wo findet man hier etwas von dem Schließen des Mundes seitens der Könige, und wo dort etwas von dem Beuteteilen usw.?

Und so werde ich mir nach wie vor erlauben, 52, 13—15 als ein in sich geschlossenes Ganze, die Botschaft von der unmittelbar bevorstehenden Erhöhung des Ebed, anzusehen, zu dem in 53, 1 ff. der Prophet im Namen des Volkes sich äußert, wobei wie auch sonst so oft bei Deuterojesaja vgl. 42, 10 ff.; 45, 8 ff. (nach 1—7) ganz neue Gesichtspunkte hervortreten. Wir kommen ja gerade von der Behandlung von 42, 1—7 her und haben da gefunden, wie nach G. selbst v. 1—4 ebenfalls ein solches in sich geschlossenes Ganze bilden, zu dem der Prophet sich als enthusiastischer Rhetor in v. 5—7 äußert, um dasselbe für sein Publikum fruchtbar zu machen. Warum in aller Welt ist dasselbe Verfahren, zu dem das deuterojesajanische Buch auch sonst reiche Parallelen darbietet, hier „ein Akt der Barbarei und exegetischer Widersinn"? (G. S. 83).

b) Aber das spezifische Argument G.s für den unmittelbarsten Zusammenhang zwischen 52, 13 ff. und 53, 1 ff. ist noch ein anderes, nämlich 53, 1. Diesem Verse hatte er bereits in den „Beiträgen“ 12 Seiten gewidmet, deren Resultat war, daß er am zwingendsten beweise, daß die hier mit „wir“ Redenden die Heiden seien. Er übersetzt ihn:

„Wer kann glauben, was wir vernehmen?
Und die Machttat Jahwes wem ward sie angekündigt?“

Durch eine Deduktion, auf die ich hier nicht zurückkommen will (vgl. Studien I S. 36), erzielt er das Resultat, daß das נִגְלְתָה sich nur auf eine Wortoffenbarung, das Vorherverkündigtwerden beziehe. Juda und der Prophet haben die Erhöhung betreffende Offenbarungen zuvor empfangen. Wenn also hier gesagt wird, die Machttat sei nicht angekündigt, so können so nur Heiden reden. Quod erat demonstrandum! In seiner neuen Broschüre fühlt er sich so sicher im Besitze der richtigen Erkenntnis, daß er (S. 79) sagt: „Ja, wer nur immer der Ebed sei, die Worte 53, 2—7 sind im Munde des Propheten schlechthin unmöglich, da er dem Ebed nicht mit der trivialen Beurteilung der Uneingeweihten gegenüberstehen kann.“ Alles dies von dem Fundamente aus, daß in 53, 1 b von nicht erhaltenen Offenbarungen gesprochen werde, während der Prophet und Israel nach den anderen Stücken längst in Jahwes Ratschluß über den Ebed eingeweiht waren.

Gegenüber dieser Argumentation hatte ich mir (I S. 35 ff.) erlaubt darauf hinzuweisen, daß die שְׁמֻעָה 53, 1 a, wenn anders sie sich auf 52, 13—15 beziehe, ja gar nicht nur ein einzelnes Ereignis, sondern eine ganze Geschichte (vgl. 52, 14) enthalte, deren letztes Stadium nur das siegreiche Hervorbrechen des göttlichen Armes sei (1 b), der bis jetzt noch nicht erschienen war, nun aber nach 52, 13—15 erscheinen sollte, daß auch sonst bei Deuterojesaja das Sichtbarwerden des göttlichen Armes nicht von Weissagung, sondern von Realoffenbarung gebraucht werde, hatte dafür auch noch auf das עַל verwiesen und war so zu dem Schlusse gekommen, daß auch Israel den Vers sehr wohl hätte sprechen können.

G. hat auf diese Argumentation in höchster Erregung repliziert. Von der „langen Geschichte“, sagt er, steht kein Wort im Texte, sie ist nur meine Kontrebande, und das angesichts 52, 14, vollends 53, 2—10! Der Begriff des Armes Gottes führe immer auf ein mächtiges, gewaltsames Eingreifen Gottes in die Geschichte! Aber das meine ja gerade auch ich: das Sichtbarwerden des Armes ist ein solches, aber der Arm ist doch schon vorher da, er war aber während der Erniedrigung des Knechtes nicht erschienen. Vollends mein Verweis auf den Sprachgebrauch! Der wäre wahrscheinlich nur auf das große Publikum berechnet, das die Stellen nicht nachschlägt (G. traut mir offenbar einen großen Leserkreis außerhalb der fachgenössischen Kreise zu). Aber ich hatte die Stellen 51, 5, 9; 52, 10 ja gar nicht als Belege für das נִגְלָתָה, sondern für das זרוע יי zitiert, weil es mir darauf ankam nachzuweisen, daß nie bei Deuterojesaja der „Arm Jahwes“ als Gegenstand einer Wort-, sondern nur als Tatoffenbarung erscheine, denn die Kenntnis, daß נִגְלָה auch „sich real enthüllen,“ nicht nur „in Worten offenbart werden“ bedeuten könnte, hatte ich wie meinen anderen Lesern so auch G. zugetraut. Sonst hätte ich hinzugefügt: vgl. mit 40, 5; 56, 1 usw. Das Heranziehen des sonstigen Sprachgebrauches aber ist, da es sich um denselben Verfasser handelt, kein Hinschielen nach sonstigen Stellen, wohl aber der Versuch, den ganzen Sinn einer Stelle einer anderen, die in einem anderen geschlossenen Zusammenhange steht, zu oktroyieren.

Ich müßte also auch bei meiner früheren Auffassung von 53, 1 die Behauptung vollständig aufrecht erhalten, daß v. b sich auf eine Real-, nicht Wortoffenbarung bezieht, und daß daher die Schlußfolgerung G.s, es müßten hier Heiden sprechen, die im Unterschiede von Israel keine Wortoffenbarungen erhalten hätten, haltlos sei. Auch durch das עַל wird das trotz G.s Bemerkungen (Beitr. S. 160) bestätigt. Ich könnte auch darauf hinweisen, daß bei seiner neuen Auffassung, die Ebedstücke seien von Deuterojesaja schon einige Jahre vor dem übrigen Buche gedichtet, er sich auch die Frage hätte vorlegen müssen, ob dann nicht vielleicht 52, 13—53, 12 auch älter seien als 42, 1—4: 49, 1—6, so daß wir hier tatsächlich auch für Israel die

erste Offenbarung von des Ebed Erhöhung hätten. Aber ich bin jetzt davon überzeugt, daß dieser Vers aus der ganzen Diskussion einfach auszuschalten ist.

Ich muß G. dankbar dafür sein, daß er mich veranlaßt hat, denselben nochmals in Erwägung zu ziehen. Denn es ist mir klar geworden, daß die fast allgemein herrschenden Deutungen desselben aufzugeben sind. מִי bedeutet nicht nur quis?, sondern auch qualis? vgl. Richt. 9, 28; 2. Sam. 7, 18; Ruth 3, 16; Amos 7, 2, 5; Jes. 37, 23; Ps. 73, 25 (König, Lehrgeb. I S. 142). Danach ergibt sich die Übersetzung:

„Wer kann glauben, was wir gehört haben!
Und über was für einem hat sich der Arm Jahwes enthüllt!"

Das עַל bezieht sich nicht auf die Zuschauer, in bezug auf die 52, 10 לָעֵינֵי steht, sondern auf den, dem durch den Arm Jahwes geholfen wird, den bisher so geringen Ebed. Was diese Übersetzung vor allen anderen empfiehlt, ist der Umstand, daß das Subjekt in וַיַּעַל v. 2, der Ebed, dann eine feste Stütze in 1b erhält, während man sonst dieselbe über 53, 1 hinweg in 52, 15a suchen muß. Daß das bei deuterojesajanischer Diktion allenfalls möglich ist, kann natürlich nicht in Abrede gestellt werden, aber es ist doch wohl ein berechtigter Grundsatz, daß die näherliegende Deutung der künstlichen vorzuziehen ist. Und nur bei ihr erhält man einen wirklich straffen Zusammenhang zwischen v. 1 und 2. (Ähnlich übrigens schon Ley S. 124.) Daß das מִי in demselben Verse dann einen verschiedenen Sinn hat, läßt sich nicht dagegen geltend machen; es ist dieselbe Sache wie mit den beiden Perfekten in diesem Verse.

So ist denn tatsächlich das ganze Gebäude der Schlußfolgerung G.s aus diesem Verse auf Sand gebaut: derselbe ist kein Vorwurf, keine Selbstanklage, aber auch keine Entschuldigung, sondern in a wie b nichts weiter als ein Ausruf staunender Verwunderung derer, die die ganze Botschaft von 52, 13—15 vernommen haben, d. i. der Gola. Der Moment, in den uns das Stück hineinführt, wird in Kap. V festzustellen sein.

2. Die zweite Streitfrage zwischen uns, die ebenso bereits bei den Stücken 42 und 49 auftauchte, ist die: kann ein einzelner

den Völkern und Königen gegenübergestellt werden, wie es 52, 15 geschieht? Muß nicht aus diesem Grunde der Ebed das Volk sein? G. druckt dies Argument auf S. 75 sogar gesperrt und sagt: „Wer Ohren hat zu hören, der höre. Diese Tatsache möge doch S. erst erklären, ehe er über dies Problem mitzureden wagt.“ Dieser Erguß ist doch wohl geschrieben, ehe G. S. 60f., 109, 113 meiner „Studien“ zu Gesichte kamen. Das Rätsel löst sich wirklich befriedigend, wenn der Ebed ein König, ein im messianischen Lichte betrachteter König war. Davon hoffe ich sogar G. selbst, wenn er sich überhaupt will überzeugen lassen, in III § 2 zu überzeugen. Zur vorläufigen Beruhigung will ich ihn nur auf 41, 5; 45, 7 verweisen, wo ja auch ein König den Nationen der Erde gegenübergestellt wird.

3. Bis jetzt haben wir von den beiden Hauptargumenten gehandelt, die G. für seine Deutung auf das Volk erbracht hat: es folgen nun die beiden, die ich vor allem gegen die Möglichkeit einer solchen aufgeführt habe. Das erste ist das, daß 53, 2—6 nach ihrem Inhalt schlechterdings nicht von Heiden hätten gesprochen werden können, sondern nur von Israel (I S. 52—58) eine Behauptung, die G. ebenso energisch in Abrede stellt (S. 94—104).

a) Mein erster Grund, auf den ich zwar keinen sonderlichen Nachdruck gelegt hatte, war der, daß das נִרְפָּא v. 5 bei der Deutung der Verse als Rede der Heiden Schwierigkeiten mache, da es ja gerade nach G. bis jetzt den Heiden im Unterschiede von Israel so gut ergangen sei. Dieser V. schien mir vielmehr besonders die Deutung des Ebed auf Jojachin zu empfehlen, der, während das Volk auch litt (das Exil), noch sein besonderes Leid (die Kerkerhaft) erdulden mußte (S. 270f.). G. belehrt mich nun, der Begriff des gemeinsamen Leidens sei absolut ausgeschlossen. Diese seine Superlative kennen wir nun ja allmählich. Daß sonst das Kapitel auf das gemeinsame Leid nicht reflektiert, ist selbstverständlich, da das Rätsel des besonderen Leids des Ebed gelöst werden sollte, aber die Behauptung, daß durch dieses jenes absolut ausgeschlossen sei, ist kühn.

G. rechtfertigt seine Deutung weiter damit, daß er auch früher nur von einer „relativen Beglücktheit“ der Heiden ge-

sprochen. dieselben nähmen ja auch an den allgemein menschlichen Leiden teil (nun also doch plötzlich ein gemeinsames Leid?), doch das einzelne sei hier an dem Gedanken vom stellvertretenden Strafleiden zu orientieren: die Heiden erkennen, daß der Ebed die eigentlich ihnen bestimmte Krankheit getragen hat, so daß sie heil blieben, während er krank wurde, und das kann, sonderlich in der Poesie, recht wohl mit den Worten ausgedrückt werden: unsere Krankheit ging auf ihn über, so daß er uns die Krankheit abgenommen und durch seine Krankheit uns geheilt hat. Ganz tüchtige Dialektiker — diese Heiden Deuterojesajas. Doch zu einer Entscheidung werden wir, das ist richtig, auf Grund dieses Argumentes nicht gelangen. Viel stärker bleibt das Bedenken gegen G.s Grundidee: die Heiden erkennen, daß Israel die eigentlich ihnen bestimmte Krankheit getragen, Leiden und Exil unschuldig für sie erlitten hat.

b) Und damit kommen wir auf unsern zweiten Einwand gegen G.s Erklärung von v. 2—6. Es ist undenkbar, daß Deuterojesaja den Heiden den Gedanken in den Mund gelegt habe, Israel habe durch sein Leiden ihre Sünden gesühnt, undenkbar, weil er sich damit in krassen Widerspruch gesetzt hätte zu allem, was er über Israels einstigen und jetzigen sittlich-religiösen Zustand, vor allem aber über die Ursachen des Exils sonst selbst gesagt hat. Gerade dies habe ich „Studien" I S. 53—58 so eingehend ausgeführt, daß, überhaupt darauf zurückzukommen, eigentlich überflüssig ist. G. ist denn auch diesmal auf die einzelnen Belegstellen so gut wie gar nicht eingegangen. Er spricht von den Unterdrückungen der Balten und Armenier, von der französischen Revolution, Griechenland und dem 30jährigen Kriege, er votiert dem Dichter der Ebedstücke seinen Dank dafür, daß derselbe neben aller Klarheit über das Verdiente des Exilleidens auch der hohen Tragik Ausdruck verliehen habe, welche dieses Geschick in sich schloß. Aber sachlich bringt er nur 2 Argumente zur Rechtfertigung seiner Ansicht vor: zunächst dies, daß im ganzen Buche die Gerechtigkeit Jahwes für den Knecht und das Volk angerufen werde. Damit werde doch augenscheinlich vorausgesetzt, daß, auf die Heiden und ihr Verhältnis zu Israel gesehen, der Knecht

schuldlos leide. Mit welchen Ehrentiteln G. wohl diesen Schluß, wenn er ihn bei anderen läse, belegen würde! Ganz gewiß führt Deuterojesaja die Rettung Israels auch auf Gottes צֶדֶק zurück, vgl. 41, 10; 45, 25 (wie anderswo auf dessen Namen oder seine Absolutheit 43, 12, 15, 25; 48, 11 usw.). Aber nie reflektiert er dabei auf Israels Rechtbeschaffenheit. Er braucht den Ausdruck schon bei der Berufung des Knechtes 42, 6 wie der des Cyrus 45, 13, vgl. 41, 2, derselbe ist ihm geradezu ein Parallelbegriff zu יֶשַׁע, vgl. 45, 8 (19); 46, 13; 51, 5 Die צֶדֶק Gottes bei Deuterojesaja ist nichts weiter als sein seinen einmal gefaßten Plänen, die in bezug auf Israel Pläne der Gnade und des Heils sind, entsprechendes Verhalten. (Vgl. auch die Zurückweisung dieses Arguments G.s bei Laue, a. a. O. S. 356 ff.)

Aber steht es nicht besser mit G.s zweitem Argumente: Israel getröstet sich doch nach Deuterojesaja im Exile seines Rechtes? Was da zunächst der Hinweis auf den Ebed von 50, 4 ff. soll, weiß ich nicht, denn G. soll ja erst beweisen, daß der das Volk ist. Daneben verweist er auf 51, 5, wo ebenso wenig etwas von Israels, wohl aber von Jahwes Recht zu finden ist. So bleibt nur 40, 27 übrig: Zion soll sich nicht beschweren „mein Recht wird nicht berücksichtigt von meinem Gott"; also hat das Volk jetzt im Exil das Recht auf seiner Seite und wem gegenüber wohl mehr, als gerade den Heiden gegenüber, die es mit äußerster Willkür behandeln. Ja, wenn nur etwas von „Beschweren" dastünde, und wenn nur als Antithese folgte: dir wird dein Recht werden, und nicht vielmehr: dir wird geholfen werden. Und auf jeden Fall bleibt es doch ein himmelweiter Unterschied, ob Israel, nachdem es seine Schuld überreich gebüßt hat (40, 2), sagt: ich bekomme mein Recht nicht, oder ob gesagt wird, daß jene Schuld überhaupt nicht vorhanden und dementsprechend das überreiche Leiden ein unschuldiges war. Und diese Kluft hat G. abermals nicht überbrückt.[1])

[1]) Daß dies ebensowenig Zillessen geglückt ist, ist schon in der Einleitung angedeutet. Man versteht einfach nicht, wie er nach seiner gründlichen zutreffenden Darlegung, daß im übrigen Buche mit der Personifizierung des Volkes als Jakob-Israel immer die Erinnerung an dessen Schuld und Strafe verbunden ist (S. 276 ff.), plötzlich (S. 293) zu dem Schlusse kommen kann, daß

Daran möchte ich noch eine Bemerkung knüpfen. G. meint, daß die Beurteilung natürlich eine verschiedene sein müsse, je nachdem Israel im Verhältnis zu seinem Gotte und als der große Gottesbote an die Heidenwelt aufgefaßt werde. Aber gerade auch, wo Israel in dieser seiner Eigenschaft, also als Ebed erscheint, haben wir bei Deuterojesaja die Reflexion auf Israels Sünde, die zwar vergeben wird, aber doch in Fülle vorhanden ist, nämlich 44, 21 f.: „Ich wische ab wie die Wolke deine Missetaten und wie das Gewölk deine Sünden". Und damit vergleiche man nochmals 53, 9: „Obwohl er keinen Frevel getan und kein Betrug in seinem Munde war." Ich denke, es ist kein Wunder, wenn inzwischen auch Roy, der gerade Kap. 53 auf das Volk deuten will, sich unserer Meinung angeschlossen hat, daß dann ein und derselbe Verfasser nie beides hätte sagen können.

c) Ich möchte nun aber noch zwei weitere Argumente gegen G.s Auffassung des Subjekts von 53, 2 ff. geltend machen, die bis jetzt nur ganz flüchtig in der Debatte berührt sind, zunächst ein formales. Wenn wirklich hier die Völker sprächen, so müßte sich doch irgendwie äußerlich bemerkbar machen, wo deren Rede aufhört und die des Propheten beginnt. Gottes Rede geht bei Deuterojesaja oft in die des Propheten über und umgekehrt, aber ein stillschweigender Übergang aus einer Rede der Heiden in die des Propheten ist doch ausgeschlossen. G. belehrt uns (Beiträge S. 164), daß v. 8—12 den Stempel göttlicher Bestätigung unter den Erguß der Heiden setzen. Aber diese Grenze ist von ihm ganz willkürlich gezogen (v. 7 schildere noch die Geduld des Gottesknechts); er selbst ist unsicher, wie sein „wohl" zeigt. Kein Mensch kann bei v. 8 bemerken oder auch nur ahnen, daß ein Stempel göttlicher Bestätigung beginnt. Bei v. 7, 9 usw. liegt die Sache gerade so; erst v. 12 macht den Eindruck eines Stempels. Wer aber nur etwas Deuterojesajas Diktion kennt, wird nicht zweifeln, daß er auf ein solches in der Geschichte

bei dem „Enthusiasten und Optimisten" in den Stücken die Reflexion auf Israels Sünde ganz hätte zurücktreten können. Denn diese würden nach 41, 8; 49, 3 doch gerade in jene Kategorie hineingehören, nicht aber in die mildere „Zion—Jerusalem".

noch nie dagewesenes reumütiges Bekenntnis der Völkerwelt nach Art von 42, 10; 45, 8 usw. mit vollen Tönen respondiert hätte.

d) Und dazu kommt schließlich noch ein sachliches Argument. Wir sahen oben, daß G. sich zu der Behauptung versteigt, die Völker in v. 1—7 sagten genau das, was man von den in 52, 15 vorgeführten erwarten müsse, und haben dieselbe bereits zurückgewiesen. Aber wir müssen noch einen Schritt weitergehen. Gerade das, was man in erster Linie erwarten würde, wäre in Wirklichkeit nicht gesagt. Ich will nicht davon reden, daß die Völker sich doch selbst aktiv an Israels Elend beteiligt haben, wovon die 53, 1 ff. Sprechenden nichts bekennen; man könnte erwidern, es sprächen alle mit Ausnahme der vernichteten Babylonier, obwohl auch dann noch die bösen Nachbarn wie Edomiter, Sidonier usw. blieben, die nach Ezechiel (28, 26; 35, 35 ff.) nicht nur gehöhnt hatten. Aber was nach sonstigen deuterojesajanischen Gedankengängen nicht fehlen könnte, ist das, daß die Völker nun einsehen, daß die Götter, die sie bis jetzt verehrt haben, nichtige, daß der Gott, der den Ebed so wunderbar erhöht hat, der einzig wahre sei (vgl. 41, 2. 4. 25; 43, 11; 45, 14. 20 ff.) usw. Da mag man sagen was man will, Deuterojesaja hätte ein Bekenntnis wie das von 53, 1 ff., in dem gerade diese Erkenntnis fehlt, den Völkern nicht in den Mund legen können. Auch wenn G. mit seiner neuen Auffassung, auf die wir in § 5 zu sprechen kommen werden, recht haben sollte, daß die vor dem Buche konzipierten Ebedstücke mehr esoterischen Charakter trügen, daß sich Deuterojesaja in diesen liebevoll in die welt- und religionsgeschichtliche Bedeutung seines Volkes versenkt hätte, um von dieser aus alle drückenden Rätsel seiner bisherigen Schicksale zu lösen (S. 140), so hätte doch gerade hier am wenigsten der zentrale Gedanke der Lösung fehlen können, daß der Ebed hätte leiden müssen, um ein Zeuge des wahren Gottes für die Bekennenden, die Völker, die bis jetzt nichts von ihm gewußt, zu werden.

4. Wir kommen zu unserer letzten Streitfrage. Ich habe „Studien“ I S. 41—44 behauptet, daß auch noch das fernere Kapitel einen deutlichen Hinweis darauf enthielte, daß der Ebed

vom Volke zu scheiden sei, nämlich v. 8, und G. hat mir das S. 85—92 leidenschaftlich, zwar weniger mit Argumenten als mit den gröbsten persönlichen Injurien bestritten. Dabei ist eigentlich diese ganze Kontroverse zwischen uns jetzt gegenstandslos geworden, da G. die beiden Worte, auf die hier alles ankommt, auf textkritischem Wege beseitigt, das מִפֶּשַׁע עַמִּי bereits Beiträge S. 170 in מִפִּשְׁעָם יְנֻגַּע und das דּוֹרוֹ neuerdings (S. 88) in ein דַּרְכּוֹ geändert hat. Aber immerhin, andere werden vielleicht nicht so schnell mit tiefgreifenden Korrekturen bei der Hand sein, und so mag kurz meine Schlußfolgerung aus dem überlieferten Texte noch einmal gerechtfertigt werden.

Ich bin davon ausgegangen, daß eine Korruption der beiden letzten Worte von v. 8 durchaus nicht so feststeht, wie heutzutage meistens behauptet wird, daß man deswegen auch kein Recht hat, von vornherein die beiden davor stehenden Worte מִפֶּשַׁע עַמִּי als ein Tummelfeld für Konjekturen anzusehen, sondern den ernsten Versuch zu machen hat, sie aus dem Zusammenhange heraus zu deuten. Ich habe dann nicht verhehlt, daß das Suffix der ersten Person allerdings Schwierigkeiten bereite, weil עַמִּי im Buche sonst stets im Munde Gottes erscheine, während in v. 10 der Prophet noch spreche. Daß sich daraus aber noch kein zwingender Grund zur Korrektur ergebe, habe ich damit bewiesen, daß auch sonst Gottes- und Prophetenrede sehr schnell im Buche wechsele. Immerhin könnte man dies Bedenken durch die minimale Emendation von עַמִּי in עַמּוֹ beseitigen. Ich will hinzufügen, daß mir diese wegen der Parallele des דּוֹרוֹ jetzt noch wahrscheinlicher als damals ist.

Nun hatte aber G. (Beitr. S. 168) das עַמִּי noch aus einem anderen Grunde angezweifelt: dem Propheten mußte alles darauf ankommen, den Zeitgenossen zu Gemüte zu führen, daß es ihre eigenen Sünden waren, welche der Ebed sterbend abbüßte. Diesen Gedanken aber hätte der Prophet selbst wieder verschleiert, wenn er nun in v. 8b plötzlich dafür „mein Volk“ eingesetzt hätte. Diesen Einwand habe ich (S. 42f.) damit zurückgewiesen, daß doch tatsächlich das Volk bzw. die Zeitgenossen, um deren Sünden willen der Ebed seiner Zeit exiliert wäre, eine andere Größe seien als die gegenwärtige in v. 2—6 die

Generalbeichte für des Volkes einstmalige und exilische Sünde ablegende Generation.

Ich habe wirklich nicht geglaubt, daß das so schwer zu verstehen sei. Und doch hat es G. nicht verstanden. Ich muß das daraus schließen, daß er zunächst S. 91 mit dem Aufwande des ganzen ihm eigentümlichen Scharfsinnes mir gegenüber beweist, die Zeitgenossen seien dann ihrem wesentlichen Teile nach Israeliten gewesen. Das ist doch ganz selbstverständlich, ich würde sogar sagen: ausschließlich Israeliten. Dann aber fährt er fort: „Sind sie das, so sind sie gar nicht zu trennen von denen, die v. 1—7 gesprochen haben. Denn wessen Sünden hat der Knecht nach 53, 1—6 getragen? Die Sünden des durch alle Generationen gleichbleibenden Volkes? Gerade davon steht nichts im Texte. Vielmehr die Sünden der gegenwärtig Redenden trug er, und diese sind dieselben, die ihn vorher verkannten und verachteten.“ Ich könnte einfach replizieren, der Text, den G. sich zurechtmacht, stünde erst recht nicht im Texte. Aber tatsächlich geht meine Deutung gerade aus dem Texte hervor, denn gerade daraus, daß in v. 8 עַמִּי bzw. עמו steht, schließe ich und muß ich schließen, wie auch gerade G. ganz richtig herausgefühlt hat, daß hier von einer anderen Größe als in v. 1—6 die Rede ist, weil tatsächlich sonst מִפִּשְׁעֵנוּ bzw. מִפִּשְׁעָם stehen müßte.

Und da, sage ich, bietet sich wieder aus dem Wortlaute von v. 8 die einfache Erklärung dar, daß es sich hier um die Zeitgenossen des Ebed, um das Volk handelt, welches im Jahre 596 die erste Exilierung erlebte. Und wenn dann das Subjekt in v. 1—6 gerade nach dem Texte eine andere Größe sein muß, so bietet sich uns, da auch nach G. das Stück zwischen 561 und 38 geschrieben ist, die abermals ganz selbstverständliche Erklärung dar, daß hier die in der zweiten Hälfte des Exils lebende neue Generation spricht. Denn daß, wenn auch einzelne Leute, die die Exilierung mit erlebt hatten, besonders Jojachin selbst, damals noch lebten, im allgemeinen es sich jetzt wirklich um eine neue Generation handelte (auch nach alttestamentlicher Rechnung vgl. die 40 Jahre des Wüstenzuges Num. 32, 13), wird wohl allgemein angenommen. Den Zustand des Ebed in

Schmach und Kerkerhaft hat diese neue Generation schon miterlebt, den Beginn derselben aber, die Exilierung, erlebte eine frühere.

Da wir nun sonst im deuterojesajanischen Buche wiederholt den Gedanken antreffen, daß die Generation, zu der dieser Prophet spricht, unter der Strafe für die Sünde des Volkes seit des Stammvaters Tagen bis hin in die Gegenwart am Ausgange des Exils leide, nicht nur für die eigene im Exil begangene (vgl. 40. 2; 43, 25 f., 27; 48, 8—11) und da wir einmal (vgl. 42, 24) sogar finden, daß der Prophet genau wie 53, 2 ff. mit „wir" spricht, wo es sich um ein Bekenntnis der Sünde der früheren Generation wie der eigenen handelt, so wäre es gewiß ein gut deuterojesajanischer Gedanke, wenn in 53, 2—6 der Prophet und seine Zeitgenossen bekennen würden, der Ebed hat unsere d. i. die Gesamtsünde Israels im Sinne der eben zitierten Stellen getragen.

Aber — und diese Erkenntnis verdanke ich der Kritik G.s — wir bedürfen der Zuhilfenahme jenes Gedankens gar nicht, viel schärfer und pointierter noch kommt der Umstand, daß es sich in v. 1—6 und 8 um zwei verschiedene Größen handelt, zum Ausdruck, wenn wir annehmen, daß in v. 1—6 einfach die Generation der zweiten Hälfte des Exils spricht und sich dem Ebed gegenüber schuldig bekennt. (Daß sich v. 2a nicht etwa auf die Kindheit des Ebed bezieht, habe ich Studien I S. 270 bewiesen, es ist vielmehr Schilderung seines Hinvegetierens im Exil vgl. Ez. 17, 4, 6; 19, 13.) Dagegen sagt der Prophet in v. 8: die Zeitgenossen des Ebed haben bei seiner Exilierung nicht bedacht, daß er um der Sünden seines d. i. des damaligen Volkes willen in Gefangenschaft abgeführt wurde. Daß der Ebed im Jahre 596 nicht um der Sünde der Generation von 561—38 willen exiliert wurde, leuchtet vielleicht auch G. ein. Und nochmals, nicht ich konstruiere jene verschiedene Beziehung der Sünde von v. 5 und 8, sondern sie wird von dem überlieferten Texte verlangt. Wenn man nur mit der historischen Deutung desselben Ernst zu machen sucht, so macht derselbe keine Schwierigkeiten und braucht nicht irgendwie tiefgreifend geändert zu werden. G. hat sich einfach nicht klar gemacht, was

doch eigentlich ganz deutlich ist, daß 52, 14; 53, 2—6 von einem langen Zustande im Leben des Ebed, 53, 8 aber von einem ganz bestimmten historischen Ereignis, der Exilierung bzw. Einkerkerung handelt. Daran ändern alle seine Deklamationen, die Art der Darstellung erfordere die Identität der Personen, nichts.

Und dasselbe rächt sich nun auch in seiner Replik auf meine Schlußfolgerung aus dem דּוֹרוֹ. Ich hatte S. 44 bemerkt, daß ich nicht verstünde, wie G. an dem עַמִּי Anstoß nehmen, das דּוֹרוֹ aber stehen lassen könne, denn auch durch dies würde ja der Umstand verschleiert, daß die Verächter des Knechts und die durch ihn Gerechtfertigten identisch seien. Umgekehrt führe nun aber die Wahl des Ausdrucks דּוֹר darauf, daß es sich um ein Individuum handle, bei dem personifizierten Volke sei er ausgeschlossen.

Tatsächlich hat G. in seiner neuen Schrift das דּוֹרוֹ aufgegeben und in דַּרְכּוֹ geändert, indes natürlich nicht, ohne dies durch ein mörderisches Gewehrfeuer gegen mich zu übertönen. Aber ganz ruhig möchte ich demgegenüber noch einmal feststellen: 1. wenn dem Dichter wirklich so sehr daran lag, die Identität von einstigen Verächtern und nunmehrigen Verehrern hervorzuheben, wie G. — allerdings fälschlich — behauptet, so würde man Ausdrücke erwarten wie „seine Feinde“ oder besser noch „seine Verächter, Schmäher“ u. dgl., nicht aber „seine Zeitgenossen“. 2. G. hat in aller seiner Ekstase keinen Beleg dafür erbracht, daß einmal bei der Personifikation des Volkes von dessen דּוֹר geredet ist. Er hat auch die Pointe meines Argumentes nicht verstanden, denn daß die Propheten usw. von Buhlen und Liebsten, von Brüdern und Feinden des Volkes reden, weiß ich ebenso gut wie er. Aber gerade deswegen frage ich ja: warum reden sie nie von seinem דּוֹר? Und das erkläre ich mir so, daß in dem Begriffe דּוֹר der Gedanke an den Wechsel der Zeiten und Geschlechter vorwiegt, der mit dem menschlichen Einzelleben untrennbar verbunden ist (vgl. Ps. 90, 1 usw.), während die Völker durch die Jahrhunderte bleibende Größen sind, daher wohl als Brüder usw., nicht aber als generationsweise wechselnde Zeitgenossen bezeichnet werden.

Wenn also der Dichter in v. 8 im Unterschied von v. 1—6

nicht mit „wir“ spricht, also nicht: wer unter uns, sondern: wer in seinem דּוֹר, so heißt das: wer unter seinen Zeitgenossen in der vergangenen Generation. G. repetiert demgegenüber nur, was er ca. 20 mal sagt, ohne es zu beweisen, daß der Prophet in 52, 13—15 (vgl. mit 53) gerade hervorgehoben habe, daß die, die den Knecht verkannten, identisch seien mit denen, die ihn jetzt bewundern. Daß das zum Teil richtig ist, ist selbstverständlich, aber einerseits ist weder durch 52, 14, 15 ausgeschlossen, daß schon vor den ihn jetzt bewundernden Königen ihn auch noch andere zuvor verkannt, noch vollends, daß bereits vor den in 53, 1—6 reumütig ihren Irrtum Bekennenden andere demselben Irrtum gehuldigt haben (v. 8). Ich erwarte hier also zugleich mit der Satire, die G. schreiben möchte, einen Beleg für den Gebrauch des דּוֹר in dem Sinne „Zeitgenossen eines Volkes“.[1])

Und damit schließe ich diese Auseinandersetzung ab: läßt man sich nicht von einer vorgefaßten Meinung, wer der Knecht sei, leiten, sondern versucht, 53, 8 zu deuten, wie er uns überliefert ist bzw. mit der geringfügigen Änderung des עַמִּי in עַמּוֹ, so gibt er nicht nur einen guten Sinn: „Aus Haft und Gericht wurde er abgeführt und unter seinen Zeitgenossen wer bedachte, daß er vom Lande des Lebens wegen der Missetat seines Volkes abgeschnitten wurde, seinetwegen geschlagen“ (oder: wegen der Schläge, die ihm gebührten), sondern zeigt auch handgreiflich, daß der Ebed eine vom Volke zu unterscheidende Persönlichkeit sei. Man verstehe mich nicht falsch, ich denke nicht daran, den überlieferten Text für sakrosankt zu halten; aber zunächst ist es doch unsere Pflicht zu prüfen, ob derselbe nicht wirklich zu erklären ist. Und das עַמִּי bzw. עַמּוֹ und דּוֹרוֹ stützen sich gegenseitig.

[1]) Ich will nicht unterlassen anzuerkennen, daß G. mich S. 92 in einem Punkte mit Recht getadelt hat, nämlich daß ich mir Leys Argument betreffs des נֶגַע und נְגָעִים unbesehens angeeignet habe. Während letzteres mit Sicherheit nirgends, wird ersteres tatsächlich zweimal im Alten Testament auch von Nichtisraeliten gebraucht (Amos 1; 2 und Jes. 24, 20). Aber mehr als eine Bedeutung der Bestätigung habe ich diesem Argumente ja auch früher nicht beigelegt. Und die wird es trotzdem behalten: deuterojesajanischer Sprachgebrauch ist die Beziehung jener beiden Worte auf Nichtisraeliten ja keinenfalls (vgl. 43, 27; 44, 22; 46, 8; 48, 8, dagegen z. B. 45, 20. 24; 47, 8; 52, 1.)

Damit stehen wir am Ende unserer Untersuchung dieses schwierigsten Ebedstückes in bezug auf die Frage: ist der Knecht Gottes das Volk oder ein Individuum? Wir haben neuerdings die Haltlosigkeit der ganzen Deduktion G.s aufgedeckt und gefunden, daß trotz derselben besonders 53, 2—6, daneben aber auch 8 zwingend darauf hinführen, daß der Ebed nur letzteres sein kann. Man vergleiche hierzu auch die gründliche Untersuchung von Mäcklenburg a. a. O. S. 488—505. G. wird sich doch wohl oder übel allmählich an den Gedanken gewöhnen müssen, daß sich nicht nur der Staatsanwalt aller derer, die ihm mit guten Gründen zu widersprechen wagen und das Stück so erklären wie wir, nicht erbarmt, sondern daß vielmehr seine eigene Deutung als den einfachsten und klarsten Tatsachen widersprechende künstliche Konstruktion von allen Seiten wird aufgegeben werden.

§ 4. Jesaja 50, 4—9.

Wir kommen zu dem letzten Ebedstücke, demjenigen, welches am wenigsten konkrete Handhaben zu der Bestimmung bietet, wer der Gottesknecht sei, welches mit den drei anderen steht und fällt. Allerdings ist für die Beurteilung des Gesamtproblems nicht bedeutungslos, was oft fast ignoriert wird, daß wir in 50, 10 mindestens einen uralten Kommentar zu dem Stücke besitzen, dem der Ebed desselben ein Individuum bedeutet. Aber immerhin, auch wir stellen hier 50, 10 f. zurück, wir fragen vorläufig nur nach Argumenten in den Ebedstücken selbst, und daß v. 10 f. nicht zu dem v. 4—9 gehört, muß zugestanden werden, freilich nicht, weil v. 4–9 der Ebed selbst spricht, v. 10 f. von ihm gesprochen wird, wohl aber einmal, weil die in v. 10 mit בָּכֶם Angeredeten offenbar ganz andere sind als die, von denen v. 9 handelte, und überhaupt keine Stütze im Vorhergehenden haben, zweitens weil Diktion und Metrum andere sind als in v. 4—9, endlich weil auf das, was in v. 4—9 Gegenwart ist, in v. 10 f. als auf etwas Vergangenes zurückgeblickt wird. Daher werden sie denn auch fast von allen Forschern nicht zu den Stücken gezogen; ihre richtige Stellung wird ihnen bei der

Behandlung des Verhältnisses der Stücke zu dem sonstigen Buche (Kap. IV) angewiesen werden.

Sehen wir uns nun das Stück selbst an, so wird, wenn der überlieferte Text ganz oder auch nur in der Hauptsache intakt sein sollte, auch hier der Ebed deutlich als ein Individuum vom Volke geschieden. Lesen wir mit ihm in v. 4: לָעוּת אֶת יָעֵף oder auch mit Klostermann לְרָעוֹת (vgl. Prov. 10, 21), immer müßte doch, wie ich „Studien" I S. 33 ausgeführt habe, der „Müde" das Volk oder dessen verzagter, schwacher Teil sein, zu dessen Stützung bzw. Weidung der Ebed berufen ist (vgl. 41, 14, 17; 42, 3). Und ich verstehe nicht, wie Roy, der S. 59f. für die Authentie des Textes eintritt, in dem „Müden" eine Beziehung auf das Elend in der Welt finden kann; das ist doch eine zu starke petitio principii, um die Deutung des Knechtes auf das Volk zu retten.

Aber tatsächlich sind gewisse Bedenken gegen den Text von v. 4 nicht zu unterdrücken, nicht nur gegen das ganz singuläre עוּת, sondern auch gegen das יָעֵף, das von der LXX nicht gelesen ist und auf das alle Beziehungen im folgenden fehlen; in Wirklichkeit hat alles, was v. 6—9 vom Ebed prädiziert wird, mit dem Stützen oder Weiden des Müden gar nichts zu tun. Infolgedessen sind bereits eine ganze Reihe von Konjekturen vorgetragen; ganz hypothetisch bleiben natürlich alle, doch hat am meisten die Giesebrechts für sich, לָעוּת in לַעֲנוֹת und יָעֵף in נָעַף zu ändern. Ich möchte sie noch besonders durch Hinweis auf Hiob 13, 17—28 stützen, wo wir ebenfalls in v. 22 den Hinweis auf die Verantwortung des seines Rechts Beraubten finden, und glaube nur, daß Giesebrecht zu weit geht, wenn er S. 53f. auch v. 4b emendieren will, die Qinastrophe in v. 5, 7 und 8 doch nicht durchführen kann und daher in v. 4b unnötig den Chiasmus zerstört, den gerade die Ebedstücke lieben. Ich möchte also den schwierigen Vers übersetzen:

„Der Allherr Jahwe hat mir eine Schülerzunge gegeben,
Daß ich verstehe dem Grimmen zu antworten.
Worte weckt er allmorgentlich,
Allmorgentlich weckt er mir das Ohr zu hören wie Schüler."

Daß nun die konkrete Schilderung, die anschauliche Darstellung der Leiden des Ebed in v. 5—8 ebenso wie die seiner Ausrüstung in v. 4 zunächst auf ein Individuum zu führen scheine, muß sogar von den schroffsten Gegnern dieser Deutung zugegeben werden, haben doch infolgedessen einige von ihnen angenommen, dieser Abschnitt gehöre gar nicht in die Kategorie der übrigen Stücke, sondern es rede hier vielleicht Deuterojesaja selbst oder irgend ein anderer Prophet.

Trotzdem glaubt Giesebrecht S. 50 ff. drei Schwierigkeiten aufweisen zu können, welche die individuelle Deutung darbiete. 1. Es fließe die Schilderung der Berufung des Knechtes zum Propheten in höchst eigentümlicher Weise mit der Beschreibung des Widerstandes zusammen, der ihm erst während seiner Wirksamkeit selbst begegnete. Man könnte allenfalls auf Jer. 1; Ez. 2 und 3, besonders 2, 8 verweisen, aber ein solches Ineinanderfließen von Einst und Jetzt sei auch hier nicht nachweisbar.

Aber hier wird eine Schwierigkeit geschaffen, die gar nicht existiert, und zwar deswegen, weil v. 4 überhaupt von keiner Berufung zum Propheten — denn wiederholt sich eine solche jeden Morgen? —, sondern nur von einer immer erneuerten Ausrüstung zu dem Kampfe bzw. Rechtsstreite von v. 6 ff. handelt. Gerade bei der Emendation von G. in v. 4 verschwindet doch der „Prophet“ vollständig: daß ich weiß zu erwidern dem Grimmigen (rechtes Wort). Außerdem aber ist gerade aus der engen Verbindung von v. 5 a und b zu schließen, daß das „Öffnen des Ohres“ nicht von prophetischer Offenbarung handelt, sondern von dem Zwang zum Gehorsam, den verordneten Kampf durchzukämpfen. Es ist Ps. 40, 7 zu vergleichen: „Ohren hast du mir gegraben“, eine Stelle, die man mit Recht nach 1. Sam. 15, 22 vgl. 2. Sam. 22, 45 erklärt: du verlangst Gehorsam. (Franz Delitzsch verweist auch auf die Selbstbezeichnung Assurbanipals als eines Königs, dem Nebo und Tašmit weitgeöffnete Ohren verliehen haben.) Von da rückwärts könnte man dann auch für das לִשְׁמֹעַ in v. 4 b den Sinn „gehorchen“ annehmen; doch ist hier ebensogut unter Beziehung auf 4 a die gewöhnliche Deutung haltbar: die Worte hören, die Gott

ihm jeden Morgen eingibt, mit denen er sich verantworten kann im Kampfe ums Recht mit dem „Grimmen“.

2. G. meint weiter, ebenso unklar sei der Kampf des Ebed mit seinen Feinden dargestellt, auch hier wisse man nicht, ob es sich um Vergangenheit oder Gegenwart handle. Bei einer Einzelperson sei eine solche beinahe phantastische Vergegenwärtigung kaum glaublich. Dagegen erkläre sich alles bei Annahme einer Personifikation.

Indes hier hätte G. doch in Erwägung ziehen sollen, ob nicht gerade das בבקר בבקר v. 4 darauf führt, daß es sich in diesem Stücke um einen schon lange andauernden Zustand des Kampfes handelt, in dem sich der Ebed noch jetzt befindet. Damit erklärt sich die Vergegenwärtigung doch voll ausreichend. Die Lage ist eine ähnliche wie die des Dichters von Ps. 73, 14. Im übrigen betont G. sehr richtig, wie die Kraft und Glut der Darstellung in v. 6—8 davon zeugen, daß hier Selbsterlebtes durchklingt.

3. G. meint endlich, daß die Verschiedenheit der Bilder von 53 und 50 sehr auffallend sei und sich genügend nur aus einer Personifikation erkläre: dort der stille verschüchterte Dulder, hier der mächtige Kämpfer mit gewaltiger Rede und kieselhartem Antlitz usw., dort der Gemiedene und Verabscheute, hier der kühne und zähe Prophet. Aber erstens hat schon Roy (S. 60 ff.) mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß G. hier stark übertreibt. Ein mächtiger Kämpfer, ein „Berserker“, der sich anspeien und raufen läßt? Nicht vielmehr auch ein Gemiedener und Verabscheuter? Nicht auch ein Dulder? Und zweitens erhebt sich doch sehr dringend die Frage, ob sich nicht beide Stücke gerade bei einer historischen individuellen Deutung ausgezeichnet verbinden lassen und ergänzen, indem 53, 7—9 schildern, wie der Ebed in den Zustand der Schmach gelangte, 50, 4—9 aber, wie er sich in diesem lang andauernden Zustande benahm.

Wir schließen ab: Ist der Text in 50, 4 intakt, so enthält er einen deutlichen Hinweis darauf, daß der Ebed vom Volke zu scheiden ist; ist er verderbt und zu emendieren — und es liegt Grund zu dieser Annahme vor —, so enthält das Stück

nichts, was konkret und zwingend auf die eine oder andere Annahme hinführe. Doch legt die ganze Schilderung die individuelle Beziehung ungleich näher, und gegründete Bedenken gegen dieselbe können aus dem Stücke selbst nicht erhoben werden.

§ 5. Prüfung der allgemeinen Gründe für die Deutung auf das Volk.

So haben wir die ganze schon so oft und viel verhandelte Frage, ob der Ebed der Stücke das Volk oder ein Individuum sei, noch eimal gründlich durchgeprüft. Ich glaube, ich habe keins von allen exegetischen Argumenten verheimlicht, die G. für seine Ansicht erbracht hat. Aber das Resultat ist überall dasselbe gewesen: es sind nur Scheinargumente. Wohl aber existieren ganz konkrete, unleugbare Argumente dafür, daß der Ebed eine andere Größe sein muß als das Volk, daß er scharf von demselben geschieden wird, nämlich in 42, 6. 7; 49, 5. 6; 53, 1—6, 8 und in 50, 4, falls hier der Text in der Hauptsache intakt sein sollte. Da nun tatsächlich auch in allen anderen Versen der Stücke von dem Ebed als von einem Individuum die Rede ist mit Ausdrücken, die sich in bezug auf das personifizierte Volk sonst nie im Alten Testamente finden 42, 1—4; 49, 2; 50, 4 b, 5; 53, 9—12 und sonst, nie aber außer dem sicher nicht originalen „Israel“ 49, 3 ein konkreter Hinweis darauf gefunden werden kann, daß der Ebed ein Kollektivum repräsentiere, so muß doch die exegetische Frage als endgültig in jenem Sinne entschieden gelten.

Nun hat aber G., abgesehen von den Argumenten zu den einzelnen Stellen, noch immer drei allgemeine Gründe zugunsten seiner Deutung verwertet, auf die wir zusammenfassend bis jetzt noch nicht eingehen konnten, nämlich:

1. Die Gegenüberstellung des Ebed und der Völker. Wir haben flüchtig bereits darauf repliziert und unter Hinweis auf 41, 5; 45, 6 konstatiert, daß dieselbe aufs beste erklärlich wird, wenn der Ebed ein Herrscher ist, kommen aber hierauf bei der Erörterung des Standes dieses in III § 2 noch eingehend zurück.

2. Die vielen Parallelen, die sich in den Aussagen über den Ebed und das Volk nachweisen lassen. G. hat die wichtigsten derselben S. 128—31 noch einmal übersichtlich zusammengestellt, wie es Budde und König bereits früher getan hatten. Dieselben sind natürlich nicht zu leugnen (freilich sollte G. nicht versuchen, S. 129 53, 10f. mit in diese hineinzubringen, täten es andere, so würde er es mit Recht als „Kontrebande" bezeichnen). Aber die aus ihnen gezogenen Schlußfolgerungen entbehren jeder Berechtigung. Denn

a) dieselben Angleichungen kann man zum Teil in den Aussagen über Jahwe und über den Ebed beobachten.

51, 4f. sagt Jahwe von sich: „Thora geht von mir aus und mein Recht stelle ich zum Licht der Völker hin; meine Arme werden Völker richten; auf mich harren die Inseln und warten auf meinen Arm."

42, 1ff. wird vom Ebed gesagt: „Er wird den Völkern Recht sprechen — er wird auf Erden Recht hinstellen und auf seine Thora harren die Inseln:" 49, 6: „Ich mache dich zu einem Lichte der Völker."

45, 23 sagt Jahwe von sich: „Mir soll sich jedes Knie beugen."

52, 15 wird sachlich dasselbe vom Ebed gesagt: „Er wird zahlreiche Völker ehrfürchtig aufspringen lassen, vor ihm werden Könige ihren Mund schließen."

(54, 8 spricht von der ewigen Gnade Jahwes; 55, 3 von den beständigen Gnaden Davids.)

b) Aber man findet solche Parallelen auch zwischen den Aussagen über den Ebed und denen über den Cyrus.

42, 1 wird von jenem gesagt: „Mein Erwählter, an dem meine Seele Wohlgefallen hat — ich lege meinen Geist auf ihn";

von diesem 44, 28: „Mein Freund," 45, 1: „Mein Gesalbter", 48, 14: „den Jahwe liebt",

42, 6 vom Ebed: „Ich habe dich in Treue berufen und deine Hand gefaßt",

45, 1 vom Cyrus: „Ich habe seine Rechte gefaßt", v. 13: „Ich habe ihn in Treue erweckt",

53, 10 vom Ebed: „Das Vorhaben Jahwes soll durch seine Hand gelingen",

44, 28 vom Cyrus: „All mein Vorhaben soll er ausführen.“ 48. 14: „Er wird sein (Jahwes) Vorhaben an Babel ausrichten.“

c) Irgend eine Beweiskraft käme daher den von G. gesammelten Parallelen nur zu, wenn ihnen nicht, wie wir schon „Studien“ I S. 59 f. ausgeführt haben, auf der anderen Seite die stärksten Unterschiede zwischen den Aussagen über Israel und über den Ebed der Stücke gegenüberständen. Und dies hat gerade unsere ganze Untersuchung in § 1—4 wieder herausgestellt. Wo wird, um nur flüchtig noch einmal daran zu erinnern, von dem Israel des Buches ausgesagt, daß es auf Erden Recht aufrichten und sprechen soll, wo, daß es blinde Augen öffnen, Gefangene aus dem Kerker führen, wo, daß es ein בְּרִית עַם, ein Licht der Völker sein, Müde stützen sollte usw.? Und vor allem, wo, daß es unschuldig gelitten und die Sünde der Völker gebüßt habe? Es ist nicht nötig, darauf zurückzukommen; hier sind alle Brücken abgebrochen.

Mithin sind jene Parallelen in erster Linie einfach aus dem sich gleichbleibenden Stile eines und desselben Verfassers zu erklären. Sie würden aber auch zum anderen die denkbar beste Erklärung finden, wenn sich erweisen ließe, daß der Ebed ein Fürst Israels wäre, denn, wie dann sowohl die Parallelen zwischen Jahwe und seinem Stellvertreter dem Volke gegenüber und die zwischen dem persischen und dem israelitischen Retterkönige ohne weiteres verständlich würden, so würde damit auch die weitgehende Parallele zwischen dem Ebed und Israel vollauf erklärt, denn die historische Situation sowohl wie die Zwecke und Ziele in der Geschichte sind natürlich bei dem Könige und seinem Volke zum guten Teile dieselben und jener ist der Vertreter dieses der Welt gegenüber. Ob wir drittens noch einen weiteren Erklärungsgrund in einer absichtlichen Angleichung beider Größen in der literarischen Tendenz des Verfassers bei der Herausgabe des jetzigen Buches finden werden, das wird sich in IV § 2 herausstellen. Für die ursprüngliche Identität beider läßt sich jedenfalls aus den von G. zitierten Parallelen nichts beweisen.

3. Einen weiteren und letzten Grund liest man vielfach bei G., z. B. zu K. 49, 50 und am stärksten S. 94. Es ist der, es er-

gäben sich bei der individuellen Deutung der Stücke keine klaren Bilder, und diese Unklarheit, die Verschiedenheit der im einzelnen Falle verwendeten Züge und Farben resultiere daraus, daß die Stücke durchgehends Allegorien enthielten und nur in diesem Falle könne man die Einzelzüge symbolisch ausdeuten.

Ich will dem gegenüber nicht wieder die früher ja schon zum Überdruß verhandelte Frage aufrollen, ob nicht umgekehrt die allegorische Deutung angesichts einzelner Stellen der Stücke trivial wird und erst recht zu Unklarheiten und unlösbaren Rätseln führt, besonders bei 42, 2, 3; 49, 2, 4; 50, 4 ff.; 53, 2, 12 usw. Vgl. „Studien" I S. 19—23; Duhm zu den Stellen und Greßmann S. 319 ff. Ich will auch gar nicht davon reden, daß ein gut Teil der Unklarheit der Bilder bei der individuellen Deutung sich daraus ergibt, daß man auf eine falsche Persönlichkeit rät, ein anderer daraus, daß uns nicht alles Geschichtliche bekannt ist, worauf der Verfasser anspielt, daß absolute Klarheit infolgedessen ein unbilliges Postulat ist, das die Deutung auf das Volk erst recht nicht befriedigt. Denn wissen wir geschichtlich auch nur das Geringste von Verfolgungen des Volkes in Babylon wie sie 50, 4 ff.; 53, 2 ff. vorausgesetzt wären?

Aber geht nicht jene Behauptung, die gerade speziell gegen meine Deutung gerichtet ist, man dürfe die Einzelzüge nur in dem Falle symbolisch ausdeuten, daß das Ganze eine Allegorie sei, überhaupt von einer falschen Maxime aus, beruht sie nicht auf einer Verkennung hebräischer wie überhaupt orientalischer poetischer Redeweise, die gerade diese uns fremdartig anmutenden plötzlichen Übergänge von eigentlicher zu symbolischer Bildersprache liebt und dabei unvermerkt von einem Bilde zum anderen übergeht? Zillessen hat a. a. O. S. 254 ff. gerade diese Vermischung von Allegorie und Wirklichkeit als eine besondere Eigentümlichkeit wie der Orientalen überhaupt so speziell Deuterojesajas bewiesen. Eine exakte Beweisführung in bezug auf diese Frage ist allerdings dadurch erschwert, daß bei den Psalmen, bei denen die Sache vielfach gerade so liegt, viele heutzutage leichthin sagen, das Subjekt sei kein Einzelner, sondern die Gemeinde. Aber die Psalmen sind doch sicher auszuscheiden, in denen der Dichter sich unmißverständlich von

der Gemeinde scheidet (vgl. Ps. 22; 38; 69 usw.; vgl. dazu Jer. 15, 18; 17, 14 f.). Und zum anderen werden wir in III § 6 babylonische Lieder kennen lernen, bei denen wir ganz dieselben Übergänge und Wechsel finden, zugleich aber authentische Nachricht darüber besitzen, daß es sich um von einzelnen gesprochene bzw. für solche gedichtete Gebete handelt, daß hier vielfach eine feststehende Schablone vorliegt. Und so dürfte es auch mit diesem Argumente, das G. S. 94 in seiner Weise als das selbstverständlichste von der Welt vorträgt, nichts sein. Welche Rolle die metaphorische Ausdrucksweise im Hebräischen überhaupt im Unterschied von der durchgehenden Allegorie spielt, kann er ja z. B. aus König, Stilistik S. 93 ff. ersehen.

Und damit ist die Frage, ob Kollektivum, ob Individuum nach jeder Richtung hin entschieden. Nun aber darf ich nicht unterlassen darauf hinzuweisen, daß, so sehr vorläufig auch das Gegenteil vorzuliegen scheint, G. selbst auf dem Wege zu der richtigen Erkenntnis sich befindet. Wir haben schon oben einmal flüchtig erwähnt, daß G. in seiner neuen Abhandlung (S. 140, 204) zu dem Resultate gekommen ist, die Ebedstücke seien älter als das übrige Buch, seien zunächst Monologe oder Betrachtungen für einen kleinen Kreis gewesen, die Deuterojesaja später, als er sein Buch für die breite Öffentlichkeit schrieb, in dasselbe eingearbeitet habe. Ich habe hier noch nicht davon zu handeln, daß ich dies Resultat insofern mit Freuden begrüße, als ich glaube, daß G. damit den richtigen Weg zur endlich zutreffenden Erkenntnis der literarischen Komposition des Buches betreten hat, einen Weg, den bald darauf auch Greßmann erwählt und der sich mir inzwischen ebenfalls als der richtige ergeben hat (vgl. IV § 1).

Hier muß zunächst die Frage aufgeworfen werden: kann bei dieser Annahme der Entstehung der Stücke ernstlich auf die Dauer daran festgehalten werden, daß der Ebed in ihnen das Volk sei? Das war doch im Grunde das einzige, was immer von neuem wieder diese Deutung als berechtigt erscheinen ließ, daß im übrigen Buche der Ebed immer (oder wenigstens fast immer) das Volk ist, und König wie Budde sind gerade aufs energischste davon ausgegangen. Man denke sich aber einmal

das Buch ganz fort, wer würde dann noch darauf verfallen sein, daß hier vom Volke die Rede wäre? Gewiß, es zeugt davon, wie fest G. von der Richtigkeit seiner allegorischen Interpretation der Stücke überzeugt ist, daß er glaubt, jene Stütze entbehren zu können. Aber andere werden ihm darin (außer etwa Smend, mit dem wir uns bereits „Studien" I S. 205 f. über die Frage auseinandergesetzt haben) kaum folgen.

Machen wir uns doch einmal etwas vertrauter mit diesem wunderlichen Manne, der in einer früheren Periode seines Lebens nur in Allegorien mit sich selbst bzw. seinen Schülern spricht, für den die Sünde seines Volkes, der Haß der Babylonier, die Anfeindung seitens derselben (höchstens 50, 4 ff. ausgenommen) überhaupt nicht existiert, der die ganze Welt an sein Herz drücken möchte und die Lösung aller Rätsel der Geschichte besitzt. Und um wenige Jahre nur ist die Weltenuhr weiter gerückt, die Stunde der Erlösung steht tatsächlich unmittelbar bevor, Israel hat inzwischen noch etwas mehr leiden müssen, da ist aus demselben Mann plötzlich ein Eiferer wider Israels Sünde geworden, der gerade trösten will, aber immer wieder sagt: du hast es voll verdient, was du gelitten, obwohl er's früher anders wußte, der auf der einen Seite nun Israel wieder, wie er's früher schon getan haben soll, als den Ebed Jahwe bezeichnet und dabei plötzlich das Beste, was dieser Begriff in sich schloß, vergessen zu haben scheint, und, wo er etwas Neues hinzufügt z. B. 42, 19—21; 44, 24, es fast nur Tadelndes sein läßt, der nun wirklich eine realere Basis für Hoffnung auf Erlösung und Verherrlichung seines Volkes hatte, und dessen Erwartungen in bezug auf dieses nun doch plötzlich im Verhältnis zu den früheren lahm werden, der nun auch plötzlich sich von Haß gegen Babylon erfüllt zeigt.

Ich finde, diese Übergänge sind alle so unmotiviert, daß ein Fehler in der Rechnung stecken muß. Aber wo? Auch Roy schreibt S. 69: „Wenn nun aber trotz dieser scharfen Unterscheidung der beiden Gruppen im Volk und dessen, was der Prophet ihnen sagen konnte, hier wie dort, das Volk als Ganzes angeredet und den Heiden gegenübergestellt wird, hier als durchweg fromm, dort als sündig, hier als unter allen Verfolgungen

treu und im Glauben ausharrend, dort selbst angesichts göttlicher Machtoffenbarungen verzweifelnd, murrend und undankbar, mutet man damit nicht auch der stärksten Phantasie und dem lebhaftesten Gefühl eines Mannes einen psychologisch kaum möglichen Wechsel der Betrachtungsweise und Stimmung zu? Muß man nicht nach jeder anderen sich bietenden Erklärung lieber greifen?“ Das ist gewiß richtig.

Wir sahen, Roy hilft sich, indem er einen anderen Verfasser für die Stücke nach dem babylonischen Exil annimmt, aber das hat sich uns als unmöglich ergeben. Nein, darin hat G. ganz gewiß das Richtige gefunden und vertreten: die Ebedstücke sind von Deuterojesaja und vor dem übrigen Buche im babylonischen Exil geschrieben (vgl. hierzu IV § 1). Aber welchen Ausweg aus dem Dilemma gibt es dann? Keinen anderen als den, daß man die Stücke nicht auf das Volk, sondern auf ein Individuum bezieht, und indem man dieses zu identifizieren sucht, zugleich auch die Periode im babylonischen Exil findet, aus welcher heraus die eigenartige Stellung zur Völkerwelt bzw. zu Babylon erklärlich wird. Hoffen wir, daß uns jenes im folgenden gelinge.

Kapitel III.

Der Ebed ein in messianischem Lichte betrachteter zeitgenössischer Davidide.

Eine erfreulichere Erscheinung als die Schrift Giesebrechts war die Untersuchung von Greßmann über die Ebedjahwefrage in seinem Werke „Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie“ S. 301—33. Obwohl wir auch zu seiner Lösung in Gegensatz treten müssen, so läßt sich gar nicht leugnen, daß diese seine Abhandlung eine positive Förderung des Problems bedeutet. Die Auseinandersetzung mit ihm gibt mir will-

kommenen Anlaß, meine eigene „Studien“ I vorgetragene Ansicht über den Stand und die Persönlichkeit des Ebed noch einmal zu begründen und noch präziser zu formulieren.

§ 1. Die Hypothese Greßmanns.

Gr. geht aus von dem Stile Deuterojesajas und weist nach, daß dieser sich vielfach von dem babylonischen Hofstil, mythologischen Anschauungen und überhaupt babylonischer Sprachweise beeinflußt zeige. Dann tut er dar, wie wir bereits oben sahen, daß man unmöglich den Ebed bei ihm überall auf das Volk deuten könne, daß er vielmehr zwei Ebedgestalten kenne: das Volk Israel und den großen Unbekannten, die nach deuterojesajanischer Weise einander angeähnelt seien. Nach einer Prüfung der beiden bis jetzt herrschenden Anschauungen über den Ebed, daß nämlich derselbe das Volk oder eine historische Persönlichkeit sei, an der Hand der einzelnen Stücke und kritischer Ablehnung beider kommt Gr. zu dem bereits von Gunkel vertretenen Resultate, daß der Ebed eine mythische Gestalt sei.

Dieser ursprünglich mythische Charakter schimmert noch deutlich durch in der Tatsache der Auferstehung, die in dem Text von Jes. 53 notwendig vorausgesetzt sei. Um die stilistischen Rätsel der Stücke zu erklären, müsse man annehmen, daß Deuterojesaja die Gestalt des Ebed nicht geschaffen, sondern einer damals vorhandenen Tradition entlehnt habe. Man kann aber die Quelle noch näher bezeichnen, aus der er geschöpft hat. Die in Jes. 50 und 53 vorausgesetzte Situation ist die des Kultliedes: die Verherrlichung des Ebed schließt sich unmittelbar und ohne jede Zwischenstufe an sein Leiden und Sterben an. Solche Lieder sangen die Mysten am Todestage des Gottes. Die Frage, was Deuterojesaja sich bei dieser Gestalt des Ebed gedacht habe, läßt sich nicht sicher beantworten, wahrscheinlich hat er ihn für eine eschatologische Gestalt, nicht den Messias, aber wohl eine Parallelgestalt des Messias gehalten.

Was Gr. dann noch auf den letzten Seiten (328—33) ausführt, selbst den hypothetischen Charakter desselben betonend, hat für uns hier nur sekundäres Interesse: es ist der Versuch

des Nachweises, daß die Ebedgestalt in den Kreis der Adonis- oder Tammuzgestalten hineingehöre, daß auch der Tod dieser als sühnendes Opfer aufgefaßt sei und eine Anspielung auf eine solche Adonisgestalt sich auch Sach. 12, 9 ff. finde.

Das ganze fernere Kapitel wird ja direkt oder indirekt auf diese Ausführungen Gr.s Bezug nehmen, und werden wir uns den richtigen Gedanken in denselben nicht verschließen. Aber drei allgemeine kritische Bemerkungen müssen wir von vornherein an dieselben knüpfen: 1. daß die Auseinandersetzung Gr.s mit der Annahme, der Ebed sei eine historische Persönlichkeit, keine wirklich ernste ist, muß jedem Leser seines Buches auffallen, vgl. S. 324 f. Man hat den Eindruck, daß ihm sein Glaube an den Mysteriencharakter der Stücke a priori so feststeht, daß er die Deutungen auf eine historische Persönlichkeit nur pro forma prüft. Wir werden die drei von ihm erbrachten Gründe in § 5 einer näheren Beleuchtung unterziehen. 2. Es muß auch den wohlwollendsten Kritiker einer Ansicht von vornherein bedenklich machen, wenn er findet, daß dieselbe von einem Fundamente ausgeht, welches nach der Aussage ihres Vertreters selbst gar nicht vorhanden ist. Gr. sagt: „Der ursprünglich mythische Charakter des Ebed schimmert noch deutlich durch in der Tatsache der Auferstehung, die in unserem jetzigen Text zwar nicht erzählt, aber doch notwendig vorausgesetzt ist.“ Ich sehe hier ganz davon ab, daß diese Annahme nach dem Text von v. 10 und 11 geradezu als ausgeschlossen erscheint (sowohl das הֲבִיאוֹ הֶחֱלוֹ wie das עֲמַל נַפְשׁוֹ zeigen, daß nicht ein wirklicher Tod Ausgangspunkt der Erhöhung des Ebed war, und zweitens ist es ja undenkbar, daß das Wichtigste — und das wäre natürlich die Auferstehung — hinter v. 10 b α in Wegfall gekommen wäre), wir machen hier nur auf die formale Schwäche der Argumentation aufmerksam. 3. Dieselbe beobachtet man auch in dem Endresultat, welches geradezu eine contradictio in adjecto ist. Auf der einen Seite wird gesagt: die Figur des Messias hatte sich in der älteren Zeit noch nicht verdichtet und zu einer scharf umrissenen Persönlichkeit ausgebildet, auf der anderen soll der Ebed eine Parallelgestalt des Messias sein; das setzt aber doch gerade schon die scharf umrissene Persönlichkeit voraus, sonst

sieht man nicht ein, warum der Ebed nicht gerade so gut in das Gebiet der sich entwickelnden Messiasgestalt hineinfällt, da auch nach Gr. die Bestimmung jenes eine königliche ist.

§ 2. Der Beruf des Ebed an den Völkern.

In diesem und dem nächsten Paragraphen gehen wir in der Hauptsache noch mit Greßmann zusammen. Auch er findet S. 319, daß die Aufgabe des Ebed „eher einem Könige zuzuschreiben" sei, S. 323, daß er „ein angesehener und mächtiger König werden" sollte. Ich glaube, die Frage nach dem Stande des Ebed „Studien" I S. 78—135 so gründlich, wie es überhaupt nur möglich ist, untersucht zu haben. Und das Resultat war: weder ein Prophet noch ein Thoralehrer, sondern ein zur Leitung des neuen Gottesreiches bestimmter Davidide. Ich weiß, daß ich hier gegen so tief eingewurzelte exegetische Vorurteile zu kämpfen habe, daß ich allgemeine Zustimmung gar nicht sogleich erwarten konnte. Genug, daß Männer wie Kittel, Rothstein, Winckler, Orelli sich in diesem Punkte bereits auf meine Seite gestellt haben. Gerne benutze ich aber die sich mir darbietende Gelegenheit, noch einmal in gedrängter Kürze meine Argumente vorzuführen, schärfer zu präzisieren bzw. zu verteidigen.

1. Auf den ersten Punkt, der zur Eruierung des Standes des Ebed herangezogen werden muß, sind wir in der obigen Untersuchung schon mehrfach geführt: der Ebed wird zu wiederholten Malen den Völkern der Erde direkt gegenübergestellt. Irgend welche Wirkungen übt er auf sie aus, und sie nehmen von seinen Schicksalen Notiz, vgl. 42, 1—4, 6b, 7a; 49, 1, 6; 52, 13, 15. Daß alles dies das leerste, ja geradezu ein unwahres Gerede würde, wenn der Ebed ein Prophet oder Thoralehrer wäre, bedarf keines neuen Beweises. Das ist das nur zu berechtigte Moment in der Polemik Giesebrechts gegen Duhm, vgl. S. 7ff., 11 usw. Ganz anders, wenn hier ein König vor uns stünde; auch auf den Cyrus sind nach Deuterojesaja die Augen der ganzen Welt gerichtet, vgl. 41, 5; 45, 5f., aber dasselbe gilt nach israelitischer Auffassung auch vom davidischen Königshause; der Begründer desselben war nicht nur das Haupt

Israels, sondern auch das von Nationen; Völker und Könige kennen und beachten daher dessen Schicksal, vgl. 1. Reg. 10, 7 ff.; Threni 4, 20; Ez. 19, 2; Ps. 89, 28. 52; 18, 44 ff.; 2. Reg. 25, 27 ff. Und vollends wird der aus diesem Hause erwartete Messiaskönig direkt in eine Beziehung zu den Völkern der Erde gesetzt, vgl. Gen. 49, 10; Ez. 17, 23; Jes. 11, 10; Ps. 72, 9—11; Sach. 9, 10 b. Damit ist uns von vornherein die Richtung gewiesen, in welchem Stande wir den Ebed einzig und allein suchen dürfen.

2. Die ausführlichste Darlegung des Berufes des Ebed an den Völkern haben wir 42, 1—4. Daß hier das Bild eines Herrschers, nicht das eines Thoralehrers oder Propheten vor uns steht, sollte nicht geleugnet werden, denn

a) die Bezeichnung „mein Erwählter" 42, 1 finden wir im Alten Testament (abgesehen vom Religionsstifter Ps. 106, 23) nie für einen Propheten, wohl aber ist es eine israelitische wie babylonische Bezeichnung für den König, vgl. 2. Sam. 21, 6; Ps. 89, 4; auch 1. Sam. 10, 24; 16, 8 ff.; Deut. 17, 15; Hag. 2, 23 und Keilinschr. Bibl. III 2. S. 119.

b) Die Ausdrücke „er wird den Völkern Recht schaffen" (bzw. sprechen) v. 1, „in Zuverlässigkeit wird er Recht schaffen" (bzw. sprechen) v. 3 und „er wird auf Erden Recht aufrichten und auf seine Rechtsentscheidung harren die Inseln" v. 4 führen zwingend auf einen Herrscher hin, dessen wichtigste Funktion die Herstellung des Rechts und der Ordnung in seinem Reiche ist. Dieselbe Funktion haben zwar innerhalb ihres Volkes auch die Priester, aber hier handelt es sich um die Ausdehnung jener über alle Volksgrenzen hinaus, um die Aufrichtung eines auf Recht basierten Weltreiches. Und damit ist die Berufssphäre des Ebed entschieden.

Die eingehende Begründung findet man a. a. O. Ich will nur noch hinzufügen, daß gerade auch Deuterojesaja die Herrscher als שֹׁפְטִים bezeichnet, vgl. 40, 23, ein Ausdruck, der zwar schon in altisraelitischen Vorstellungen begründet, vgl. 2. Sam. 15, 4; Am. 2, 3, aber doch erst seit der deuteronomischen Ära besonders gebräuchlich geworden ist und zeigt, worauf der größte Nachdruck im Herrscherberufe gelegt wurde, vgl. Micha 4, 14; Ps. 2, 9 und weiter Richt. 3, 9; 16, 31; 1. Sam. 4, 18; 7, 15 usw.

Daß dieses Moment vollends ein integrierender Bestandteil des babylonischen Herrscherbegriffes war, werden wir hernach sehen, vgl. vorläufig den Epilog zum Codex Hammurabi. Man wird es künftighin einfach nicht glauben, was alles von Kommentatoren in jene unmißverständlichen Ausdrücke hineingelegt ist.

Aber ist meine Übersetzung derselben wirklich so sicher? Roy hat es wenigstens S. 17—19 der Mühe für wert gehalten, meine Deutung nachzuprüfen. Er kommt zu dem Resultate, daß ich zwar מִשְׁפָּט richtig mit „Recht“ (nicht „Gesetz“, „Religion“ oder dergl.) übersetzt, daß ich aber den Gedanken des „Hinaustragens“ nicht hätte beseitigen dürfen. Nun lege ich indes gar keinen Wert darauf, ob meine etymologische Ableitung des יָצָא von dem Herausspringen der Pfeile beim Losen richtig ist oder nicht; daß in der Zeit des Deuterojesaja dieser Ritus offiziell nicht mehr geübt wurde, ist selbstverständlich. Will Roy den Ausdruck mit dem Hervorgehen des Sonnenlichtes etymologisch in Zusammenhang bringen, so ist das ebenso berechtigt, vgl. Hos. 6, 5; Zeph. 3, 5. Beide Herleitungen schließen sich überhaupt nicht gegenseitig aus. Aber das ändert doch gar nichts an der Tatsache, daß מ יָצָא nichts anderes heißt als „das Recht geht hervor“ und daß demnach das Hiqtil bedeuten muß „er läßt das Recht hervorgehen“; in jedem anderen Falle müßte das מ irgendwie determiniert sein, ganz abgesehen davon, daß wir Ps. 37, 6; Jer. 51, 10 als ausdrückliche Belege besitzen.

Roy legt nun einen Nachdruck darauf, daß dreimal (Ps. 17, 2; Jes. 2, 3; 51. 4) der Ausgangsort dabei stünde „von Jahwe, von seinem Angesicht, von Zion“. Daß dieser bei der Hiqtilkonstruktion des intransitiven Verbs in Wegfall kommt, ist aber doch nicht wunderbar; implicite ist er natürlich wie bei dem vom Aufgang der Gestirne gebrauchten יָצָא Gen. 19, 23; Ps. 19, 6; Jes. 40, 26; Neh. 4, 15 usw. vorhanden: aus der Unsichtbarkeit vgl. Jos. 19, 17, von Gott, aus dem Himmel vgl. Sach. 2, 7: vorher war das Recht nicht auf Erden, jetzt kommt es. Gerade auf Jes. 2, 3 hätte Roy nicht verweisen dürfen, denn da ziehen doch umgekehrt die Völker zum Zion, die Thora kommt nicht zu ihnen. Es sprechen hier die einst fernen Nationen und von ihrem einstmaligen Standort aus erklärt sich

das בְּצִיּוֹן, sachlich ist es also gerade gleich „auf dem Zion“, vgl. zur Sache 28, 17.

Aber das so oft mit jener Phrase verbundene Bild vom Licht, beweist es nicht, daß wir an ein „Hinaustragen“ zu denken haben? Ich glaube, gerade im Gegenteil, die alttestamentliche Vorstellung ist immer die: die Strahlen reichen allerdings weithin, ja bis an die Enden der Erde, das Licht selbst hat einen festen Standort, vgl. Jes. 2, 5; 9, 1; 60, 3, wie das Panier, vgl. Jes. 11, 10; 49, 22 usw.

Und endlich die von Roy erbrachte Parallele des הוֹצִיאוֹ 48, 22? Gewiß kann dies Verbum „hinaustragen“ bedeuten, aber erstens heißt es (parallel dem הַשְׁמִיעַ) auch in diesem Zusammenhange nicht mehr als: ruft es hinaus bis an das Ende der Erde vgl. das Qal יָצָא מִפִּי 45, 23; 55, 11, das ist aber etwas ganz anderes als: verkündet es auf der ganzen Erde, und zweitens steht hier eben nicht מִשְׁפָּט, und in Verbindung mit diesem hat das הוֹצִיא im Alten Testament stets die von mir behauptete Bedeutung. Und daher darf man auch nicht in der abgeschwächten Form Roys hier den „Missionar“ hineininterpretieren.

Was das בָּאָרֶץ v. 4 anbetrifft, so muß es allerdings einfach übersetzt werden „auf der Erde“, aber der Gedanke ist auch hier nicht der, daß der Ebed in die Welt hinauszieht, dann müßte man mindestens ein בְּכָל־הָאָרֶץ oder dergleichen erwarten, sondern der: bis jetzt war auf der Erde das Recht umgeworfen und keins vorhanden, der Ebed richtet es auf, so daß ein großes Reich des Rechts auf Erden entsteht; wie und wodurch der Prophet sich das vermittelt denkt, erfahren wir in v. 6; 49, 6 vgl. mit 45, 6; 49, 22; 51, 4; 52, 10: in und mit der Rettung der Gola aus dem Exil durch den Ebed bzw. Jahwe, welche die Völker sehen und an der sie erkennen, daß nun auch ihnen ihr Recht und ihre Rettung wird, der sie nur zuzuströmen brauchen. Daß ich hier direkt Jerusalem oder die Heimat habe hineintragen wollen (I, S. 89), moniert Roy S. 19 Anm. mir mit Recht, obwohl nicht daran zu zweifeln ist, daß, wenn man dem Verfasser die Frage vorgelegt hätte, wo der Weltrichter das Recht sprechen werde, er geantwortet hätte: in Jerusalem (vgl. 54, 11—17, auch 2, 3). Doch in diesen Versen reflektiert er auf diese Frage nicht.

Doch muß nicht wenigstens das תּוֹרָה in v. 4 auf einen Priester oder Propheten führen? Hierauf hat Giesebrecht S. 15 ff. mir gegenüber den Finger gelegt. Nun gebe ich zu, daß ich vielleicht eine Stelle Threni 2, 9 unberechtigt zum Beweise dafür herangezogen habe, daß man auch die Rechtsentscheidungen der Könige als Thora bezeichnet habe; es läßt sich nicht leugnen, daß das אין תּוֹרָה sich hier mindestens mit demselben Rechte auf die Priester deuten läßt. Und somit besitzen wir keinen positiven Beleg dafür, daß man auch die Rechtsentscheidung des Königs als Thora bezeichnet habe. Daß es nicht doch auch geschehen sei, ist damit natürlich nicht bewiesen, denn im Deuteronomium wird ja offenkundig und bewußt die weltliche Rechtsprechung auf eine Linie mit der priesterlichen gestellt (vgl. Deut. 17, 9. 12; 19, 17. 18), und Prov. 16, 10 wird קֶסֶם, das einmal in engem Zusammenhang mit תּוֹרָה gestanden hat, von der königlichen Entscheidung gebraucht. Und wie G. die Behauptung, das Alte Testament kenne den König nicht als Offenbarungsempfänger angesichts 2. Sam. 7, 19, 27; 23, 2; 1. Reg. 3, 5—28 aufstellen kann, weiß ich nicht.

Nun aber handelt es sich in 42, 1—4 ja gewiß nicht um eine „weltliche“ Rechtsprechung, sondern um eine auf göttlicher Offenbarung beruhende (vgl. v. 1). Und daß eine solche von einem Könige erwartet werden konnte, kann doch keiner leugnen, ist doch in dem Berufe des Zukunftskönigs, des erwarteten Davididen, das Rechtsprechen geradezu die Hauptsache (vgl. Jes. 9, 6b; 11, 2 ff., 10; 16, 5; Jer. 23, 5; Ps. 72, 2. 10 f. usw.). Gewiß hat das Wort תּוֹרָה sehr verschiedenartige Bedeutungen, aber welche derselben in Betracht kommt, darüber kann natürlich nur der Kontext entscheiden. Wenn wir nun in v. 1—4 dreimal vom Recht schaffen gehört haben, so muß das damit in Parallele stehende תּוֹרָה sich auf die Rechtsentscheidung, den Rechtsspruch beziehen wie Ex. 18, 13 ff.; Hab. 1, 4; Jes. 51, 4; 2, 3 (wo v. 4 deutlich zeigt, was gemeint ist), es kann aber unmöglich „Lehre, Offenbarung, Gesetz“ oder dergleichen hier bedeuten. Handelt es sich aber um die Rechtsentscheidung, dann sind — nicht durch das Wort Thora, aber durch den ganzen Zusammenhang — der Prophet wie der Thoralehrer ausgeschlossen,

dann ist nur der Priester möglich, an den ja aus anderen Gründen keiner denkt, — und der messianische Herrscher.

c) Ebenso sicher aber beweisen auch v. 2 und 3a, daß nur an einen Herrscher gedacht werden kann. Ich habe „Studien" I S. 83 – 87 bewiesen, wie bei allen Deutungen auf den Propheten, Missionar oder Thoralehrer der Ebed nach v. 2 etwas unterlassen würde, was er unbedingt tun muß, v. 3 aber ihm etwas zumuten würde, was er überhaupt nicht tun kann, wie vielmehr hier die ganze Darstellung gegensätzlich an den weltlichen Fürsten und Tyrannen orientiert ist und offenkundig der Herrscher von Jes. 11, 2 ff. vor uns steht, so daß in v. 3 auch das Schwache und Hinfällige innerhalb Israels mit einzubegreifen ist. Ich möchte hier nur noch nachtragen, daß, falls mit Reichmann in v. 2 יִשָּׂא zu lesen ist, was wohl das wahrscheinlichste, dem ganzen v. 2 das Bild von dem brüllenden Löwen zugrunde liegt, der auch sonst als Sinnbild der weltlichen Herrscher erscheint (vgl. Zeph. 3, 3; Ez. 19, 2; Prov. 28, 15 usw.). Zum lärmenden Wesen im allgemeinen ist noch Jes. 14, 16 nachzutragen. Und auch wenn man mit Greßmann sagen wollte, die Anspielungen von v. 2 seien uns unverständlich, v. 3 muß sich auf den richtenden Herrscher beziehen, v. 3b handelt unleugbar von einem solchen, und 3a kann nur durch die künstlichste Interpretation auf einen Propheten oder Thoralehrer bezogen werden.

Aber hat nicht Giesebrecht S. 17 ff. diese unsere Argumentation widerlegt? Er meint, sichtlich schwebe in v. 2 das Bild des alten Propheten, des öffentlichen Redners vor. Nun sagt Deuterojesaja ja aber, der Ebed würde gerade nicht schreien usw. Ich denke aber, G. selbst hat mit Recht bewiesen, daß das Schreien auf der Gasse, das laute Rufen für den Propheten kein Unrecht, vielmehr ein integrierender Bestandteil des prophetischen Berufes sei (vgl. Jes. 58, 1 usw.). Ergo ist der Ebed doch gerade kein Prophet. Anders beim Berufe des Herrschers, vollends des messianischen Herrschers, dessen zentrale Tätigkeit, wie wir sahen, das Rechtsprechen ist, bei dessen Beruf daher das lärmende Auftreten als weltliches, widergöttliches Beiwerk erscheint. Es kann doch im Ernste kein Zweifel sein, daß Jes. 11, 4b gerade so schildern will, wie sich das Regiment, das Richten

des Messias lediglich durch die unfehlbare Wirkung seines Urteilsspruches, ohne alle weltlichen Mittel vollzieht.

Und nun erst v. 3! G. bemerkt dazu: „Auch das zweite Moment ist wieder nicht an der Art orientiert, wie der König seinen Beruf zu erfüllen pflegt. Denn Widerstrebende, Feinde, Verächter der Rechtsordnung schlägt der König mit dem Stabe seines Mundes, tötet er mit dem Hauch seiner Lippen, aber nicht Gedrückte und Trostbedürftige.“ Also wirklich? Sollte wirklich G. nicht die nicht abreißende Kette der Klagen bei den Propheten kennen, daß die Hirten, die Häupter, die die מִשְׁפָּט kennen, und das sind doch die weltlichen Oberen bis hinauf zum Könige, gerade die Armen und Gedrückten zertreten, mißhandelt und nicht zu ihrem Rechte haben kommen lassen? (vgl. Jes. 1, 17; 3, 14; Micha 3, 1 ff.; Ez. 34, 4 ff. 18 ff., im übrigen I S. 87). Und wird nicht gerade immer deswegen beim idealen Herrscher sowohl Prov. 29, 14 wie beim messianischen König betont, daß er den Armen usw. zum Rechte verhelfen wird (vgl. Jes. 11, 4; Ps. 72, 2. 4. 13)?. Also in v. 3 genau wie in v. 2 gegensätzliche Orientierung an dem bisherigen Gebaren der weltlichen Herrscher und Oberen.

G. fährt fort: „Gegen die Feinde seines Volkes kehrt er sein Schwert. Davon merkt man etwas in Sach. 9. Nicht das Kriegsroß besteigt hier der messianische Herrscher, sondern er zerschmettert Wagen und kriegerisches Gerät“. Ja, merkt G. wirklich nicht, daß hier dem Propheten im Grunde ganz dasselbe Bild vorschwebt wie dem Verfasser von Jes. 42, 3? Denn, wenn hier gesagt wird, daß Gott (NB. nicht der Messias) die Kriegsgeräte ausrotten wird, so geschieht das doch deswegen, weil mit diesen die Stärkeren in der Welt die Schwachen unterdrücken, liegt also nur in der Konsequenz von 42, 3. Und wenn der Messias nach Sach. 9, 10 den Frieden anbefiehlt, so ist das doch ganz dasselbe, wie wenn er nach 42, 3 f alle Rechtsstreitigkeiten der Völker in Treue schlichtet (vgl. Jes. 2, 3 f.).

Und endlich G.s eigene Deutung. Er meint, auch dieser Vers sei gegensätzlich an den vorexilischen Propheten orientiert, deren Predigt wesentlich Gerichtswort war und die mit dem Frevler auch den Matten und Trostbedürftigen zugrundegehen

ließen. Nun trete das Trösten an die Stelle, das der individuellen Richtung der neuen Zeit entsprechend sich wie die ganze religiöse Auseinandersetzung in Babylon in aller Stille den Gedrückten und Heimgesuchten unter den Heiden zuwendete. Ein neues religiöses Ideal ist im Exil entstanden: das der stillen geräuschlosen Arbeit an den Heidenseelen.

Ich muß nun zunächst darauf aufmerksam machen, daß G. hier offenkundig mit zweierlei Maß mißt. Er tritt für die Deutung auf den Propheten ein, kommt aber selbst zu dem Resultat, daß das prophetische Ideal ein ganz anderes geworden als das vorexilische. Kann man dann aber nicht mindestens mit demselben Rechte behaupten, daß auch das Königsideal im Exile ein anderes geworden, und können wir nicht tatsächlich diesen Wechsel bei Ezechiel und dem Deuteronomisten quellenmäßig belegen, wie ich in einer besonderen Untersuchuug „Studien" I S. 124—31 dargetan habe?[1])

Zweitens aber, nachweisen können wir von einem solchen seelsorgerlichen Arbeiten an den Babyloniern im Exil schlechterdings nichts; bei Ezechiel wird nichts davon erwähnt, aus Deuterojesajas Stellung zu den Babyloniern muß man sogar direkt auf das Gegenteil schließen; und der Anschluß von Fremden, auf den das sog. tritojesajanische Buch Bezug nimmt (vgl. 56, 3), fällt doch erst hinter das Exil.

Drittens, auch wenn man das unerweisliche Faktum zugäbe, die Auslegung G.s bliebe doch unmöglich. Die Ausdrucksweise in v. 3a wäre dann nicht nur unklar und ungeschickt, sondern die in 3b zeigt zwingend, daß auch 3a auf wirkliche Handlungen, nicht auf Droh- oder Trostreden zu deuten ist.

Viertens, vollends aber wird die Deutung auf stilles, seelsorgerliches Wirken einfach dadurch unmöglich gemacht, daß gesagt wird, derselbe Ebed solle ein Licht für die Völker werden (42, 6; 49, 6). Daß dieser Ausdruck sowohl bei Deuterojesaja (vgl.

[1]) Wie sehr die Schilderung des Idealkönigs von 42, 1 ff. unter Beseitigung des politischen Moments zugunsten des religiös-ethischen und sozialen gerade auf der Linie der ezechielischen Gedanken von 34, 23 ff.; 37, 24 ff. liegt, kann man auch neuerdings aus der Darlegung dieser bei Begrich „Das Messiasbild des Ezechiel" z. f. w. Th. 1904 S. 433 ff. und Herrmann „Ezechielstudien" S. 112, 123 ersehen.

51. 4) wie im Alten Testament überhaupt (vgl. 60. 1 ff.) gerade vom öffentlichen, allgemein bemerkbaren, plötzlichen Hervorbrechen, nicht aber von einem leisen, stillen, allmählichen Wirken gebraucht wird, kann nicht geleugnet werden. So aber würde die Schilderung von der Tätigkeit des Ebed an den Völkern in sich selbst widerspruchsvoll, und G. hat nicht einmal den Versuch gemacht, diesen klaffenden Widerspruch auszugleichen.

Wir sehen, auch dieser neueste Versuch, den „Propheten" in Jes. 42, 1—4 zu retten, ist mißlungen: das messianische Herrscherbild steht unzweifelhaft vor uns.

3. Wir sind soeben schon auf eine weitere Reihe von Stellen geführt, die einen Schluß auf den Beruf des Ebed den Heiden gegenüber gestatten. 42, 6 wie 49, 6 wird gesagt, daß er ein Licht der Völker sein werde. Gedeutet wird dieser Ausdruck in 42, 7 dahin, daß er blinde Augen öffnen werde (vgl. dazu S. 35) und 49, 6b dahin, daß Jahwes Heil (durch ihn) bis an die Enden der Erde ergehen solle. Daß auch in diesen Ausdrücken nach alttestamentlichem und speziell deuterojesajanischem Sprachgebrauch alles andere eher zu suchen ist als eine prophetische Belehrung oder gar die durch einen Thoralehrer habe ich „Studien" I S. 95 ff. bewiesen.

אור wird bei den Propheten selbst (wie z. B. Prov. 6, 23 von Lehre und Unterweisung im allgemeinen, Ps. 119, 105; 19, 9 von Gottes Wort und Gesetz) von prophetischer Erleuchtung bzw. Belehrung gar nicht gebraucht. Aufs engste aber gehören „Licht" und „Heil" zusammen (vgl. Hiob 18, 5 f., Ps. 36, 10). Im Grunde ist Jahwe selbst das Licht, die Sonne Israels (vgl. Jes. 10, 17; Mich. 7, 8; Jes. 60, 19 f.; Ps. 27, 1). Und daher wird der Ausdruck auch in Beziehung gesetzt zu seiner מִשְׁפָּט (Recht) und יְשׁוּעָה (Heil) (vgl. Jes. 51, 4; 60, 3; 2, 5; Ps. 37, 6; Hos. 6, 5; Micha 7, 7 f. 9; Zeph. 3, 5). In diesem Falle muß er also auf eine Persönlichkeit gehen, in der das Recht und das Heil Jahwes den bis jetzt kein Licht sehenden, Blinden verkörpert erscheint.

Daß ein solcher Ausdruck wiederum nicht von einem Propheten, sondern nur von einem Könige (vgl. 2. Sam. 21, 17; 23, 4; Prov. 16, 15; Ps. 132, 17), und da es sich hier um die Rettung aller Völker der Erde handelt, von dem der Welt wie die Sonne

erscheinenden messianischen Könige vgl. Jes. 9, 1; 11, 10 (Panier und Licht sind in den bab. Hymnen auf Schamasch Korrelatbegriffe) gebraucht werden kann, wird eines neuerlichen Beweises nicht bedürfen. Auch Hammurabi bezeichnet sich im Epilog zum Kodex als den, der Licht über alle erstrahlen läßt; Chuenaten in Ägypten wird als „die Sonne" angeredet, und Greßmann hat richtig beobachtet, daß indirekt durch das „von Osten her" 41, 2. 25 auch Cyrus so bezeichnet wird (vgl. 45, 6).

Es ist daher auch durchaus ein Parallelausdruck zum „Licht der Nationen", wenn 55, 4 David als „Zeuge der Nationen" bezeichnet wird, und es ist ein starkes Stück, wenn Giesebrecht S. 196 auch in diese Stelle etwas von Mission hineininterpretiert, indem er sagt, das תִּקְרָא v. 5 setze doch deutlich ein Aufsuchen der Nationen voraus, sei es durch prophetische Sendlinge, sei es durch offizielle Gesandte der Theokratie. Schon „Studien" I S. 91 habe ich geschrieben: „Das תִּקְרָא hier muß nach den Gesetzen des Parallelismus von dem Rufe des Herrn an seine Diener gebraucht sein, die auf den Ruf eilig herbeispringen (vgl. 2. Sam. 22, 45 und Duhm z. d. St." Wer da meinte, daß Deuterojesaja sich diesen Ruf Davids oder das Hineinscheinen des Lichts in die Völkerwelt erst noch durch Gesandte oder Missonare vermittelt gedacht hat, der muß auch folgerichtig annehmen, daß er sich den wunderbaren Weg durch die Wüste erst durch Baumeister und Gärtner angelegt vorgestellt habe.

4. Für die Bestimmung des Berufs des Ebed an den Völkern kommen endlich noch 52, 15—13; 53, 10—12 in Betracht. Zwar ergibt der erste Abschnitt nur ein argumentum e silentio, immerhin ein solches, welches sich vorzüglich dem bisher Gefundenen einreiht. Die einzige Wirkung, die nach 52, 15 der Ebed auf die Völker ausübt, ist die, daß sie vor seinem Schicksal staunend aufspringen und ehrfürchtig den Mund schließen, offenbar, weil sie in demselben das Wirken einer Wundermacht erkennen, von der sie bisher nichts gewußt und gehört haben. Wäre nun der Ebed ein Prophet oder Missionar, so müßte man gerade hier eine Aussage über eine erfolgte Deutung seines Leids und seiner Erhöhung durch den Ebed selbst erwarten, das wäre doch die erste Aufgabe eines Propheten. Aber davon keine Spur!

Statt dessen hört man am Schlusse von Kap. 53, daß ihm genau dieselben Verheißungen gegeben werden, die im Alten Testament wie in Babylon gerade die Fürsten erhalten, v. 10 (vgl. „Studien“ I S. 111, 133 f., 275, auch Sargons Gebet an Aschur bei Jastrow I S. 415); es wird von ihm gesagt: „Unter den Großen wird er (seinen Besitz) erben und mit den Mächtigen Beute teilen“, womit sicher seine Bestimmung zu fürstlicher Würde umschrieben wird (vgl. I S. 112 f. und babylonische Parallelen S. 134, auch Jastrow I 414). Wie aber wäre es möglich, daß hier der prophetische Beruf so total verschwindet? Daß man in dem יַצְדִּיק v. 11 keine Anspielung darauf finden darf, ist gewiß; es bedeutet nach deuterojesajanischem Sprachgebrauch nicht „Gerechtigkeit lehren“, sondern „Gerechtigkeit und Heil verschaffen“. Im Grunde also auch hier genau dieselbe Idee wie 42, 6; 49, 6: der Ebed ist eine personifizierte göttliche Heilstat, ein Fürst, durch den sich Gottes Heilsplan verwirklicht (53, 10 b vgl. 44, 28; 48, 14); diesen sehen alle Völker der Erde und, sobald sie ihn nur sehen, strömen sie ihm zu und werden selbst des Heiles Jahwes teilhaftig.

Schon „Studien“ I S. 90—93 habe ich mich bemüht, die Anschauung von der Stellung des Ebed den Völkern gegenüber, die sich uns jetzt abermals als die allein dem Texte entsprechende ergeben hat, in den Gedankenkreis Deuterojesajas wie einiger zeitgenössischer Schriftsteller hineinzustellen und nachzuweisen, wie organisch jene mit diesem zusammenhängt: darauf möchte ich hier nochmals hinweisen. Es war offenbar in der zweiten Hälfte des Exils allgemein jüdische Anschauung: durch Babylon ist das Recht auf der ganzen Erde umgestoßen, die ganze Völkerwelt leidet wie Israel unter dem Rechtsraub, waren doch tatsächlich auch eine ganze Reihe anderer Völker wie Israel ihrer Selbständigkeit beraubt; der einstige Gegensatz: Israel kontra Heiden trat zurück hinter dem anderen: die ganze Völkerwelt mit Israel an der Spitze kontra Babylon. (Vgl. Jes. 14, 7 ff. 16 f.; 47, 5 f.; Jer. 50, 23; 51, 20 ff. 25.) Plötzlich aber kommt Israels gerechte Sache ans Licht (Jer. 51, 10, 15 ff., 36 ff.), und damit erscheint das Recht auch wieder auf Erden für alle Völker (Jes. 51, 4 ff.; Jer. 50, 2. 34. 41). Jahwe will, daß die ganze

Welt wieder bewohnt werde (Jes. 45, 18). Jene sehen die Rettung Israels, Jahwes hervorbrechendes Recht und daran erkennen sie, daß Israels Gott der wahre ist (45, 6, 22). Natürlich wird das Wunder laut hinausgerufen in alle Welt (48, 20), aber das ist nicht das, was man Mission nennt, einer solchen bedarf es nicht, die Völker sehen einfach das Licht des Heils von den Enden der Erde her (52, 10b), wie ein aufgerichtetes Panier (49, 22), und daraufhin kommen sie freiwillig, unterwerfen sich dem Gotte, der solches getan, lassen ihre Rechtssachen von ihm schlichten und vereinigen sich unter Israels Leitung zu dem einen großen Friedensreiche (45, 6. 22. 23; 51, 5; 55, 4 ff.; Jes. 2, 2 ff.). Wer hier mit den nüchternen Erwägungen kommt, wie sich das alles vollziehen könnte, über den hätte Deuterojesaja auch das Wehe von 45, 9 f. gerufen, hier ist eben alles Wunder.

Es ist tatsächlich eine organische Spitze, die dies Gedankengebäude krönt, wenn uns an anderen mehr oder minder gleichzeitigen Stellen die Erwartung entgegentritt, daß dabei an der Spitze Israels ein König stehe, daß also in ihm das Israel widerfahrene Heil sich besonders verkörpern, daß ihn alle Völker der Erde sehen, daß er ihre Rechtssachen schlichten und das große Friedensreich regieren werde (vgl. Jes. 9, 1 „das Volk, das im Finstern wandelt, sieht ein großes Licht", 11, 1 ff. 10 „welcher als Panier der Völker dasteht, ihn werden die Nationen aufsuchen", Micha 5, 3 f. „er wird groß sein bis an die Enden der Erde und er wird Frieden sein", Sach. 9, 5 „er wird Frieden den Völkern sprechen", Ps. 72, 11 „niederwerfen werden sich vor ihm alle Könige und alle Völker werden ihm dienen, denn er wird retten den Armen, der um Hilfe ruft" usw.). Wer kann überhaupt im Ernste in Abrede stellen, daß Jes. 42, 1—4. 6b; 49, 6; 52, 13. 15 unmittelbar in diese Kategorie hineingehören, daß sie von dem Könige handeln, an dem und durch den sich die große göttliche Errettung und Ordnung der Welt vollzieht?

§ 3. Der Beruf des Ebed an Israel.

Bezüglich des Berufes des Ebed an Israel liegt die Sache so: es findet sich ein absolut zwingendes und klares Zeugnis

dafür, daß derselbe ein Leiter bzw. Organisator des Volkes ist, und es findet sich kein einziges sicheres Zeugnis dafür, daß er eine prophetische Tätigkeit ausübt.

1. Indem wir ganz davon absehen, daß 42, 3 Israel bzw. der schwache, unterdrückte Teil desselben aller Wahrscheinlichkeit nach in die richterliche Tätigkeit des Ebed einbegriffen ist, halten wir uns hier nur an das unmißverständliche Zeugnis, das in verschiedenen Variationen wiederkehrt. 42, 7b finden wir: „Um aus dem Gefängnisse Gefangene herauszuführen, aus dem Kerkerhause, die in Finsternis sitzen"; 49, 5: „Um Jakob zu ihm zurückzuführen uud Israel ihm zu sammeln"; 49, 6: „Um die Stämme Jakobs aufzurichten und die Bewahrten Israels zurückzuführen"; und 49, 8. 9a: „Um das Land aufzurichten, um erben zu lassen verwüstete Erbteile, um zu den Gefangenen zu sprechen: geht hinaus, zu denen, die in Finsternis sind: tretet an das Licht".

Daß diese Äußerungen sämtlich nur auf einen Volksleiter bezogen werden können, daß sie mit der eigentlichen prophetischen Tätigkeit auch nicht das Geringste zu tun haben, daß sie sich etwa mit dem decken, was später die Davididen Scheschbazzar bzw. Serubbabel wirklich ausgeführt haben, das bedarf um so weniger eines erneuten Beweises, als, wie wir sahen, inzwischen auch Giesebrecht energisch betont hat, daß, wenn 49, 5 echt sei, diese Deutung die einzig statthafte wäre. Vgl. S. 42: „Zu dem hier beschriebenen Werke gehörte ein strammer Organisator, eine Esranatur oder ein höherer Beamter wie Serubbabel bzw. Nehemia". Damit dürfte unsere Deutung von „Studien" I S. 97, 103 einen gewiß unverdächtigen Bundesgenossen erhalten haben.

2. Aber gibt es nicht doch andere Argumente in den Stücken, die auf einen Propheten hinführen? G. findet S. 29 ff. in 49, 1—6 sogar zwei solche. Er sagt zunächst: „Der Kn. soll reden, verkünden, Gott hat seinen Mund zu scharfer Rede gerüstet und sein ganzes Wesen so in seinen Dienst gestellt, daß er einem Pfeile gleicht, den Gott von seinem Bogen schnellt. Das führt wieder durchaus von der Sellinschen Auffassung ab: ein Prophet soll reden, ein König soll handeln, es schadet nichts,

wenn ein König nicht wohlredend ist, aber gefährlich wird unter Umständen ein zuviel redender und zuwenig handelnder König.“ Ja, zu viel reden ist immer gefährlich, vor allem in solchen Gemeinplätzen. Gibt es denn nicht in der Tätigkeit des Königs ein Mittleres zwischen Reden und Handeln, das Befehlen, das Richten, und bedarf es nicht gerade bei diesem der schneidigen Zunge? Mußte nicht wirklich bei dieser Stelle G. gleich Jes. 11, 4b einfallen, wo der Messias dieselben Waffen des Mundes führt? Auch Ps. 45, 5 ist heranzuziehen. Und so fügt sich 49, 2 vorzüglich in das Bild ein, das wir 42, 1 – 4 fanden, das Bild von dem gerecht richtenden Herrscher. Wie aber G. diesen Zug von der schwert- und pfeilscharfen Zunge mit dem nur tröstenden und in aller Stille Seelsorge treibenden Propheten von 42, 2. 3 nach seiner Deutung zu einem Bilde vereinigt, das ist sein Geheimnis geblieben.

Zum anderen meint G. — und in diesem Punkte teilen die meisten Ausleger seine Ansicht —, v. 4 handle von Leiden im prophetischen Berufe. Daß er weiter daraus folgert, die Leiden einer prophetischen jüdischen Person wären den Völkern unbekannt gewesen, es müsse also von dem allgemein bekannten Leide des Volkes im Exil die Rede sein, haben wir bereits oben gesehen. Daß er dabei meine Deutung des Verses auf Serubbabel S. 29f. scharf kritisiert, muß ich als berechtigt anerkennen; ich selbst hatte dieselbe schon aufgegeben, als G.s Schrift erschien. Nur das bleibt eine Ironie des Schicksals, daß, während er seine Kritik edierte und mir besonders in derselben vorwarf, daß ich 50, 4—9 und 53 gar nicht zur Erklärung dieses Verses heranzöge und damit auf eine einheitliche Erklärung verzichte, bereits auf seinem Schreibtische, offenbar zum guten Teile ungelesen, das Buch lag, in dem ich so eingehend wie es noch nie geschehen war, dartat, daß 49, 4 in engster Harmonie mit jenen beiden Abschnitten stünde, daß aber eben deswegen von einer prophetischen Arbeit in 49, 4 überhaupt nicht die Rede sei. Vgl. St. I S. 100—102.

Ich verweise auf diesen Abschnitt, dem z. B. Mäcklenburg (a. a. O. S. 483f.) vollständig zugestimmt hat, dessen Argumente ich aber hier noch einmal dahin rekapituliere: a) יְגַעְתִּי und

בֹּחִי כִלְיֹתִי werden nie sonst von der Arbeit im prophetischen Berufe gebraucht. b) מִשְׁפָּט und פְּעֻלָּה werden sonst bei Deuterojesaja von dem Entgelt für Leiden, nicht für Handeln gebraucht. (Ich verweise nun auch noch auf 61, 8, sowie darauf, daß Ps. 109, 20 das פְּעֻלָּה ebenfalls von der Entscheidung im Rechtsstreite gebraucht wird.) c) יָגַע heißt auch 40, 28. 30; Threni 5, 5; Ps. 6, 7; 69, 4; Jer. 45, 3 nicht „arbeiten", sondern „ermattet sein vom Leid" und בֹּחִי כִלְיֹתִי kann nicht nur heißen „ich habe meine Kraft verbraucht durch Arbeiten", sondern ebenso „durch Leiden". Vgl. Ps. 22, 16; 31, 11; 38, 11; 39, 11; 69, 4; 102, 24 usw. d) Durch diese Deutung, daß der Vers also nicht von prophetischem Wirken, sondern vom Leiden des Ebed handle, dem bis jetzt noch die göttliche Rechtfertigung und Entlohnung, d. i. seine Verherrlichung versagt war, wird die Harmonie mit 50, 4 ff.; 52, 13 ff. eine vorzügliche.

Nun hat mir freilich Feldmann a. a. O. S. 162 entgegengehalten, gerade in der Verbindung mit לָרִיק bedeute יָגַע immer „arbeiten", Jes. 65, 23; Prov. 23, 4; Job. 9, 29 (auch 39, 16 hätte er hinzufügen können). Aber je einmal „prophetisches Arbeiten"? Gerade Job. 9, 29 „Ich soll nun schuldig sein, wozu denn soll ich mich vergeblich abmühen?" hätte ihn darauf führen können, wie unsere Stelle verstanden werden muß: von dem vergeblichen Sichabmühen eines, der sich im Prozeß verteidigen will, der sein Recht nicht findet, der unschuldig leidet. Ebenso vergleiche man Job. 6, 11 f.; 7, 11. 16; 16, 7 (wo mit Budde zu lesen: אַתָּה הֹלְאָתָנִי „du hast mich ohnmächtig gemacht"); 26, 2. Alle diese Stellen schildern den unschuldig Leidenden als einen seiner Kraft Beraubten. Und vor allem: Jes. 49, 4 b sagt ja ganz deutlich, um was sich der Ebed abgemüht hat, nicht um prophetischen Erfolg, sondern um sein Recht, und gerade diesen Gedanken führt 50, 4—9 aus.

Auch Giesebrecht hat bemerkt, daß 49, 4 und 50, 4 ff. eng zusammengehören, und gespürt hat er auch, daß an der ersten Stelle auf die prophetische Tätigkeit gar nicht eingegangen wird. Er sagt: „Aus der Personifikation erklärt sich ferner schlagend, warum die Wirksamkeit des Knechtes gar nicht weiter geschildert worden, sondern sofort von seinem Mißerfolg

die Rede ist“ (S. 35). Aber von einem Mißerfolg ist hier gar keine Rede: der Ebed hat leiden müssen und sein Recht nicht gefunden, doch er tröstet sich, daß sein Recht und Entgelt bei Jahwe sei, d. h. daß ihm beides noch werden würde. Die Wirksamkeit wird also nicht geschildert, nicht — wie G. meint —, weil eine Personifikation vorliegt, sondern, weil überhaupt keine Wirksamkeit bis jetzt vorhanden war, nur Leiden. V. 4 steht in Gegensatz zu v. 3, zu der Ankündigung der Verherrlichung des Ebed, nicht zu v. 2. Und gerade darin sehe ich einen neuen Beweis für die Richtigkeit meiner Deutung, für die ich jetzt noch viel bestimmter eintrete als früher: künftige Verherrlichung — jetzt Leid und Rechtlosigkeit, das ist der Gegensatz, der durch das Hineintragen von vergeblicher Berufsarbeit nur ein schiefer würde. Es ist sehr bezeichnend, daß Giesebrecht S. 49 zu Zweifeln an der Echtheit von v. 3 hinneigt; die Streichung dieses liegt in der Konsequenz seiner Deutung.

Haben wir so gesehen, daß auch 49, 4 durchaus nicht von prophetischer Arbeit handelt, sondern von einem Leiden, das einem Volksleiter, Fürsten u. dgl. mindestens gerade so gut widerfahren konnte wie einem Propheten, daß mithin in 49, 1—4 schlechterdings nichts auf einen solchen hinführt, so kommen wir nun zu dem Stücke, an dem die Ansicht von dem „Propheten“ ihre stärkste Stütze hat, bezüglich dessen wir „Studien“ I S. 106 selbst noch zugegeben haben, daß, falls es uns allein vorläge, wir es ebenso gut auf einen Thoralehrer oder Propheten wie auf einen Fürsten deuten könnten (50, 4—9). Aber ebenso bestimmt haben wir bereits damals betont, erstens, daß, wenn der überlieferte Text in 50, 4 original wäre, das Stützen (oder auch Weiden) des Müden, da es nach dem folgenden vor allem durch das Vorbild geschehen soll, durchaus in dem Bereich der Tätigkeit des Ebed von 42, 3, also eines Volksleiters des verzagten Israel (vgl. 40, 28 ff.; 41, 14. 17; 55, 1) liegen könnte, und zum anderen, daß ein Davidide sehr wohl als Empfänger unmittelbarer göttlicher Offenbarung gedacht sein könnte, wie 2. Sam. 23, 2; 7, 27; Ps. 89, 20 zeigten.

Aber die Sache liegt doch noch anders. Wir haben in

II § 4 gefunden, daß der Text von 50, 4 aller Wahrscheinlichkeit nach nicht intakt sei und daß dann der Vers überhaupt nicht von einer prophetischen Berufung und Ausrüstung handle, sondern, indem לַעֲנוֹת אֶת וָעֵף zu lesen, lediglich von der Ausrüstung des Ebed, in dem ihm auferlegten Rechtsstreite sich zu verantworten und die damit verbundenen Leiden gehorsam, ergeben zu tragen. „Der Allherr Jahwe hat mir eine Schülerzunge gegeben, daß ich verstehe, dem Grausamen zu antworten. Worte erweckt er mir an jedem Morgen, an jedem Morgen erweckt er mir das Ohr zu hören wie Schüler. Der Allherr Jahwe hat mir das Ohr geöffnet (d. i. mich gehorsam gemacht). so daß ich nicht widerspenstig war, nicht zurückwich“ usw. Nur bei dieser Auffassung erhalten wir eine wirklich enge Verbindung zwischen v. 4, 5 und 6, und die Schwierigkeiten, auf die Giesebrecht bei der gewöhnlichen Deutung auf prophetischen Beruf mit Recht aufmerksam gemacht hat, schwinden. Es ist auch hier eine Hiobsituation, in der der Ebed sich befindet, er muß sich wie jener gegen Anschuldigungen und Verhöhnungen verantworten; nur die Gegner sind andere. Man vergleiche Job. 7, 11. 16. 18; 9, 3. 14 ff. 29; 13, 17 - 28, mit denen ja auch auffallende Berührungen im Ausdruck zu konstatieren sind, 23, 4 f.

Aber damit schwindet auch die letzte Stelle, an der in den Ebedstücken scheinbar von einem Propheten die Rede ist. Vielmehr steht auch hier wie 49, 4 einfach eine Gestalt vor uns, die Schweres hat erdulden müssen, aber sich dessen getröstet hat, daß Jahwe ihr schließlich ihr Recht werden lassen und helfen müßte, die von ihm selbst in dem Rechtsstreit mit den sie Verhöhnenden und Mißhandelnden täglich neu ausgerüstet ist, dieselbe Gestalt, von der wir 53, 7 ff. hören, daß sie sich geduldig hat mißhandeln und aus Haft und Gericht in die Verbannung abführen lassen.

§ 4. Das Leiden des Ebed für Israel.

Die Erörterung der beiden letzten Stellen hat uns bereits auf das Leiden des Ebed geführt, dessen eingehendste Schilderung

uns 52, 13—53, 12 entgegentritt. Haben uns nun unsere bisherigen Beobachtungen bewiesen, wie fein und doch eng der Zusammenhang zwischen den drei Stücken 49, 50 und 53 ist und wie verfehlt das Bestreben einiger Kritiker war, diese Stücke auseinanderzureißen, so kann natürlich gar nicht geleugnet werden, daß uns in dem letzten ein Gedanke ganz neu entgegentritt, es ist der, daß der Ebed sein Leid für sein Volk, um die Sünde desselben zu sühnen, getragen habe.

Dieser Gedanke steht nun ja tatsächlich einzigartig im Alten Testament da, und es ist deswegen unmöglich, von da aus einen zwingenden Schluß auf den Stand des Ebed zu ziehen. Aber wir haben „Studien" I S. 109—111 bewiesen, wie eine ganze Reihe von Ansätzen zu diesem Gedanken sich in der zeitgenössischen Literatur finden und wie diese alle uns, wenn wir den Stand des Ebed eruieren wollen, in dieselbe Richtung weisen, nämlich dahin: der Ebed muß der Repräsentant des ganzen Volkes sein, als solcher kommen aber nur der Hohepriester, der indes hier ausgeschlossen ist und überhaupt die repräsentierende Stelle erst in nachexilischer Zeit gewonnen hat, und der König in Betracht. Daß Propheten fürbittend für das Volk vor Gott eintreten, findet sich allerdings vgl. Jer. 15, 1; Ez. 14, 14, aber eine derartige Repräsentanz ihres Schicksals für das des Volkes wird nie ausgesprochen, einmal, beim Mose, sogar direkt abgelehnt Ex. 32, 32 f.

Dagegen ist es ein, besonders bei den dem Deuterojesaja fast gleichzeitigen Deuteronomisten immer klarer herausgebildeter Gedanke, daß das Schicksal des Volkes von der sittlich-religiösen Beschaffenheit der Könige tiefgreifend bestimmt wird: wie Davids Sünde das Volk ins Verderben stürzt 2. Sam. 24, 17, Jerobeams und Jehus das Nordreich 1. Kön. 14, 16; Hos. 1, 5, Manasses das Südreich 2. Kön. 12, 12 ff., so wird um eines David und Josia willen viel verziehen und die Bestrafung des Volkes aufgeschoben 1. Kön. 8, 25; 11, 34 ff.; 2. Kön. 8, 19; 20, 6; 22, 20. Doch noch viel mehr als auf alle diese früher von mir zitierten Stellen möchte ich jetzt den Nachdruck auf Jer. 23, 6 legen: indem hier als Name des Messias „Jahwe unsere Gerechtigkeit" genannt wird, wird doch wirklich mit dürren Worten gesagt, daß Jahwe

in dem Davidssproß und um seinetwillen das Volk als ein gerechtes ansehen werde, wie um des Ebed willen in Jes. 53, 11 „es wird Gerechtigkeit schaffen der Gerechte, mein Knecht, den vielen".

Nur ein Schritt noch ist es von diesem Gedanken zu dem anderen, daß um des unschuldigen, gottergeben getragenen Leides eines Königs willen die über das Volk verhängte Strafe aufgehoben werde, daß sein Leid ein für das Volk stellvertretendes sei. Wo aber finden wir ein einziges Mal Ansätze zu diesem Stellvertretungsgedanken in bezug auf einen Propheten oder Thoralehrer? (im übrigen vergleiche noch Kittel, „Zur Theologie des Alten Testaments" S. 26 ff.).

§ 5. Der Ebed ein Davidide.

Es liegt nun einfach in der Konsequenz alles dessen, was wir in § 2—4 bewiesen haben, daß der Ebed ein Davidide sein muß. Denn wer anders als ein solcher kann für Juda in Betracht kommen als Beherrscher und Richter der Völker, wer anders als Herausführer aus dem Exil und Wiederaufrichter des neuen Reiches und wer anders als der Repräsentant des Volkes Gott gegenüber? Aber hier trennen sich zum erstenmal unsere Wege schärfer von Greßmann; derselbe nimmt ohne weiteres an, der Ebed sei kein Davidide und eben deswegen auch nicht der Messias, sondern eine Parallelerscheinung zu demselben. Er hat die Frage sogar gar nicht einmal ernstlicher Erwägung wert gehalten.

Nun ist ihm allerdings von vornherein zuzugeben, daß wir einen unmißverständlichen Hinweis darauf, daß der Ebed ein Davidide sei, nicht besitzen. Aber die Frage muß doch mindestens gründlicher geprüft werden, als Gr. es für notwendig gehalten hat. Und da sind zwei Punkte besonders zu beachten.

1. In § 3 haben wir absichtlich eine Aussage über die Berufsbestimmung des Ebed an Israel zurückgestellt, es ist die 42, 6 und 49, 8 sich findende Verheißung, daß der Ebed ein בְּרִית עָם werden würde. Wir haben in II § 2 abermals eingehend bewiesen, daß dieser Ausdruck nur im Sinne von „personifizierter

Bund mit dem Volke“ d. i. aber „Bundesmittler für das Volk“ zu verstehen sei, und in dieser Deutung befinden wir uns auch in Übereinstimmung mit Greßmann.

Nun aber erhebt sich die Frage, wo der Verfasser einen solchen Bundesmittler gesucht haben kann. Und darauf haben wir bereits „Studien“ I S. 94 f. geantwortet: einzig und allein in der gens davidica. Giesebrecht freilich hat mich S. 169 wegen dieser Antwort wieder sehr scharf getadelt, und er hat recht, für nicht wohlwollende Leser habe ich mich nicht präzis genug gefaßt: ich will versuchen, es deutlicher und korrekter zu sagen. Ich bin davon ausgegangen, daß die beiden großen Propheten, die das Exil inaugurierten, mit Bestimmtheit erwartet hätten, daß mit dem Ende desselben ein Davidide, ein zweiter David einen neuen Bund zwischen Gott und Volk vermitteln würde. Das ist in dieser Form allerdings unrichtig, ich hätte richtiger so gesagt: sie haben bestimmt erwartet, daß Gott mit dem Volke am Ausgange des Exils einen neuen Bund schließen vgl. Jer. 31, 31 ff.; Ez. 34, 25 ff.; 37, 26—28 und daß zu derselben Zeit ein zweiter David oder die davidische Dynastie immerdar herrschen würde vgl. Jer. 23, 5 f.; 30, 9. 21; 33, 21. 25; Ez. 34, 23; 37, 24 f.

Für die Stringenz des Arguments ändert sich freilich gar nichts, denn daß neben diesem an der Spitze des künftigen Bundesvolkes stehenden Davididen ein anderer Bundesmittler keinen Platz hat, ist selbstverständlich. Andererseits lehrte die Geschichte, daß schon früher Davididen, besonders Josia, einen Bund zwischen Gott und Volk aufgerichtet hätten vgl. 2. Kön. 23, 5. Ist es dann zu viel geschlossen, wenn ich annehme, Jeremia und Ezechiel hätten sich den neuen Bund durch den zweiten David vermittelt gedacht, und wird dies nicht wenigstens bei Ezechiel direkt dadurch gestützt, daß die Aussagen über den neuen Bund immer unmittelbar denen über den zweiten David folgen?

Aber auch wenn jene wirklich nicht auf einen menschlichen Vermittler des neuen Bundes reflektiert hätten, daran kann kein Zweifel sein, daß, sobald ein solcher angenommen wurde, wie es Jes. 42, 6; 49, 8 tatsächlich geschieht, es in der Konsequenz ihrer

Erwartungen nur ein Davidide sein konnte. Und nur darauf kommt es hier schließlich an. Wenn nun Giesebrecht mich weiter darüber belehrt, daß die meisten neueren Ausleger Jer. 33, 21. 25 für unecht erklärten, so konnte er aus meinem „Serubbabel“ wissen, daß ich selbst zu diesen gehört habe. Aber wir werden wohl alle allmählich mit der Annahme von Interpolation messianischer Stellen etwas vorsichtiger, und gesetzt, der Abschnitt wäre unecht, so haben wir in ihm nur ein neues Dokument dafür, wie bestimmt man trotz des Sturzes der davidischen Dynastie im Ausgange des Exils oder gleich nach demselben auf ihre ewige Herrschaft gehofft hat.

Genug, Jeremia und Ezechiel haben an dieser unter dem neuen Bunde nicht gezweifelt. Daß der Gedanke aber bereits viel älter und tiefer im Volksbewußtsein eingewurzelt war, das hat neuerdings gerade Greßmann bewiesen, der dargetan hat, wie wenig Grund wir haben, an der vorexilischen Entstehung von Jes. 9, 1 ff.; 11, 1 ff.; Mich. 5, 1 ff. zu zweifeln. Und daß unmittelbar nach dem Exil alle Hoffnung auf Rettung und messianische Weltherrschaft sich wieder dem Davidshause zuwandte, ist ja jetzt allgemein anerkannt vgl. Hag. 2, 23; Sach. 3, 8; 6, 12 f. Diese fortlaufende Kette sollte nun der eine Deuterojesaja gewaltsam durchbrochen, gerade nur er sollte einen Retter aus dem Exil, einen Bundesmittler, einen Herrscher des neuen Reiches nicht aus der angestammten Dynastie, sondern anderswoher erwartet haben?

Doch die Sache liegt ja noch anders: wir besitzen den untrüglichen Beweis dafür, daß auch er die Verheißungen Gottes an das Davidshaus anerkannt und für beständige untrügliche gehalten hat, in 55, 3 f. Diese Verheißungen aber lauteten doch auch gerade dahin, daß immerdar ein Glied des Hauses auf dem Throne Davids sitzen werde vgl. 2. Sam. 7, 16. 26; 23, 5; Ps. 89, 5. 30; 132, 11. 17. Nun deuten freilich viele Ausleger jene Stelle so, daß 55, 5 besage, die dem David gegebenen Verheißungen, daß ihm die Völker untertan sein würden, sollten sich nun an Israel erfüllen, auf dasselbe übertragen werden. Und tatsächlich schließe auch ich mich jetzt dieser Deutung an (vgl. Näheres IV § 2). Aber Deuterojesaja hätte doch diese Verheißung über-

haupt nicht als Auswirkung des Davidbundes bezeichnet, wenn er nicht auch den ersten Satz, die Prämisse jener für eine zuverlässige gehalten hätte, daß immerdar ein Davidide an der Spitze des Volkes stehen würde. Und daneben sollte er dann einen ganz anderen Beherrscher des neuen Gottesreichs erwartet haben? Das ist einfach undenkbar.

Freilich, dies Argument ist Greßmann gegenüber nicht stringent, er hält den Verfasser der Ebedstücke für eine andere Persönlichkeit als Deuterojesaja. Immerhin ist er doch ein ungefährer Zeitgenosse dieses, auch vielfach ihm geistig verwandt, und dann eine solche Differenz in dem Zentrum der ganzen Zukunftserwartung? Ich glaube, ehe man einen solchen Schnitt in eine zusammenhängende Volkserwartung, die wie Ezechiel unwiderleglich zeigt, auch durch die Katastrophen von 596 und 586 nicht erschüttert war, bei einem Volke macht, das Jahrhunderte hindurch das Legitimitätsprinzip ängstlich gewahrt hat, muß man zwingendere Gründe haben als das argumentum e silentio, daß der Ebed nie ausdrücklich als Davidide bezeichnet werde.

Liegt denn die Sache bei Psalm 2: 45; 72; Sach. 9, 9 anders? Vor allem aber bitte ich doch einmal die Bücher Haggais und Sacharjas einzusehen. Wenn wir nicht zufällig die Genealogie des Chronisten besäßen, wie würden wir aus diesen entnehmen können, daß der hier als Messias angesehene Serubbabel ein Davidide sei? Und bei den vier Ebedstücken stellt man dies Postulat? Ich glaube, es ist ein unbilliges. Die Stücke sind an die Zeitgenossen gerichtet, in zweien spricht der Ebed selbst, kann da wirklich das Schweigen über seine Abstammung als vollwichtiges Argument in die Wagschale fallen gegenüber jener sonst einstimmigen Erwartung Judas in vorexilischer Königs-, exilischer und unmittelbar nachexilischer Zeit?

Ja, wir gehen noch weiter. Sagt man, Gelegenheit zu der Erwähnung seiner gens wäre trotz allem genug gewesen, so wird sich uns in dem folgenden Paragraphen herausstellen, daß gerade absichtlich geheimnisvolle Andeutungen über die Herkunft des Messias, das Schweigen über Vater und Väter vor

den klaren und bestimmten Aussagen bevorzugt werden.[1]) Wer aber den eigentümlichen Stil zu deuten weiß, der wird gerade in 49. 1 „Jahwe hat mich vom Mutterleibe an berufen, vom Schoß meiner Mutter meinen Namen genannt“ ein sicheres Indiz dafür finden, daß ein legitim zum Anspruch auf die Leitung Israels, die Aufrichtung des neuen Bundes und die Herrschaft in der Heimat Berechtigter d. i. ein Davidide vor uns steht. Das darf man nicht durch einen Hinweis auf Jer. 1, 5 abzuschwächen versuchen; es kommt eben auf die verschiedene Aufgabe an, zu der beide vom Mutterleibe an berufen sind, Jeremia zum Propheten, der Ebed zum Richter und Herrscher, und dafür konnte als vom Mutterleibe an Berufener nur ein Davidide in Betracht kommen. Wir verweisen hier nur auf einige babylonische Parallelen: Nebukadnezar sagt K. B. III. 2. S. 11 „Marduk bereitete wohl meine Geburt im Mutterleibe“, S. 39 „als Marduk mich legitim schuf“, Nabunaid III. 2. S. 97 „dessen Los Sin und Ningal im Leibe seiner Mutter zu königlichem Geschick bestimmten“, aber ganz anders sprechen von sich die Usurpatoren Merodach-Baladan III. 1. S. 185 ff., Neriglissar III. 2. S. 77, Cyrus III. 2. S. 123.

2. Greßmann hat aber noch ein zweites Argument nicht genügend berücksichtigt. Bekanntlich tritt der Ebed anonym auf; daß das nicht zufällig, sondern beabsichtigt ist, werden wir im nächsten Paragraphen sehen. Er führt statt dessen nur einen Titel „Ebed Jahwe“. Derselbe wird nicht weiter erklärt; es wird also ohne weiteres als bekannt vorausgesetzt, einmal, was er bedeutet, und zum anderen auch, warum die ins Auge gefaßte Persönlichkeit ihn führt und führen darf.

Da das in den Stücken selbst nicht erklärt wird, müssen wir uns in der zeitgenössischen Literatur umsehen. Und da finden wir, daß der Titel allerdings allen beigelegt werden kann, die einen göttlichen Auftrag erhalten haben, daß deswegen besonders die Propheten so benannt werden, daß aber gerade im

[1]) Vgl. vorläufig Jes. 7, 14; 9, 5; Mich. 5, 1 f. und das babylonische „der Sproß, meinen Vater kenne ich nicht“ bei Hrozny, „Mythen von dem Gotte Ninrag“ S. 43.

babylonischen Exil עֶבֶד יהוה κατ' ἐξοχήν eine andere Persönlichkeit, David geworden ist. Das können wir besonders bei den sog. Deuteronomisten beobachten, die den Titel „König" kaum noch für David brauchen, sondern נָגִיד 2. Sam. 7, 8 (wie Jes. 55, 4!) und vor allem (im Munde Jahwes) „mein Knecht". Vgl. 2. Sam. 3, 18; 7, 4. 8. 19. 21. 26; 1. Kön. 3, 6; 8, 25; 11, 32. 34. 36 usw. Vgl. auch Psalm 18, 1; 36, 1; 78, 70 ff.; 89, 4. 21. Aber ebenso redet auch Ezechiel von dem, der an der Spitze des neuen Gemeinwesens stehen, der als einiger Hirte Israel wiederherstellen soll, als dem „Knecht David" 34, 23 f.; 37, 24. Denselben Ausdruck finden wir Jer. 33, 21. 26.

Ist es danach nicht abermals von vornherein das wahrscheinlichste, daß, wenn nun im Exile einer auftritt als der, durch den Jahwe die Stämme Israels aufrichten will und der den Titel „Knecht Jahwes" führt, darin implicite liegt, daß er ihn als Angehöriger des Davidshauses führe? Dasselbe wiederholt sich gleich nach dem Exile, wo auch Serubbabel diesen Titel führt vgl. Hag. 2, 23; Sach. 3, 8. Im übrigen verweise ich auf meine ausführlichere Darlegung „Studien" I S. 124—31.[1])

§ 6. Der Ebed ein realer Zeitgenosse des Verfassers der Stücke.

Die Wurzel unserer Differenz mit Greßmann liegt tiefer, sie beruht vor allem darin, daß er in dem Ebed eine eschatologische Gestalt sieht, wir aber einen Zeitgenossen des Verfassers, auf den derselbe seine eschatologische Erwartung übertragen, an dessen Person er messianische Hoffnungen geknüpft hat. Es spitzt sich für uns also alles auf die Frage zu: ist der Ebed eine zukünftige oder eine gegenwärtige, reale Gestalt? Diese

[1]) In allen diesen Fällen ist der Titel Ebed Jahwe am besten mit „Statthalter, Majordomus, Großsiegelbewahrer" zu übersetzen. Dafür hat einen neuen interessanten Beleg auch das Siegel des „Schem'a Knecht des Jerobeam" geliefert vgl. Kautzsch M. u. N. D. P. V. 1904 S. 5—13. Ein solcher Titel liegt genau auf der Linie der Erwartung des Ezechiel vom David redivivus, der nur noch ein Verwalteramt im Auftrage und in Stellvertretung Jahwes haben soll, Vgl. Herrmann a. a. O, S. 112, 123.

Frage ist keine neue, wir haben dieselbe eingehend bereits besonders Ley, Laue, Delitzsch und Orelli gegenüber „Studien“ I S. 63—78 erörtert. Wenn neuerdings Feldmann a. a. O. S. 174 bis 86 die Anschauung und zum Teil auch die Argumente dieser trotzdem wieder reproduziert, so halte ich eine Fortsetzung der Diskussion in dieser Richtung für aussichtslos und für eine unnütze Verschwendung von Druckerschwärze.

Nun hat aber einerseits Greßmann jener altkirchlichen Auffassung eine ganz neue Ausprägung gegeben, und zum anderen haben sich uns inzwischen dank der immer fortschreitenden Erschließung der eschatologischen Erwartungen des alten Orients überhaupt, zum Teil auch gerade dank der anderweitigen Untersuchungen Greßmanns selbst neue Stützen für unsere Ansicht ergeben. Eine neue Beantwortung des Problems in direkter Auseinandersetzung mit ihm ist also vonnöten.

Fragen wir zunächst, mit welchen Gründen Greßmann die Deutung auf eine historische Persönlichkeit ablehnt. Er findet drei. a) Erstens, diese Auffassung erklärt die stilistischen Rätsel nicht, man beachte das völlig farblose Bild vom Leben des Ebed und die allgemeinen und unklaren Andeutungen seines Leidens und Sterbens. Wir erfahren nicht, an welcher Krankheit der betreffende litt, warum man ihn verfolgte, auf welche Weise und wo er starb, wer seine Gegner waren usw.; das Suchen nach einer Persönlichkeit verkenne den Mysteriencharakter von Jes. 53. Ich könnte dem gegenüber ja einfach darauf verweisen, daß der Verfasser nicht für uns, sondern für die Zeitgenossen geschrieben habe, die das Schicksal des Ebed kannten, daß es eine vollständige Verkennung der Stücke ist, wenn man meint, dieselben wollten dieses schildern, wo sie doch vielmehr nur ein allbekanntes Schicksal deuten und die Zukunft desselben ausmalen wollen.

Indes die Sache liegt noch anders. Wo eine Übertragung eschatologischer Erwartung auf Zeitgenossen und zeitgenössische Verhältnisse stattfindet, wird der Stil absichtlich immer ein unklarer, geheimnisvoller. Absichtlich wird der Schleier gerade nur so weit gelüftet, daß die Zeitgenossen merken können, wer dahinter stehen soll, aber alle konkreten historischen Aussagen

unterbleiben oder treten wenigstens ganz hinter dem eschatologischen Schema zurück. Ich habe darüber schon in einem anderen Zusammenhang „Studien" II S. 89f. gehandelt; man redet von der Stadt, dem Berg, dem Meer, dem Weib, der Hure, dem Scheusal, dem Menschen usw. Der Apokalyptiker hat dabei ganz bestimmte historische Größen im Auge, sagt aber nicht konkret, wen er meint. Wenn also Deuterojesaja von dem bisherigen Schicksal des Ebed nur andeutend, geheimnisvoll spricht, so ist das gerade beabsichtigt.

Zum mindesten einen unleugbaren Beleg haben wir dafür im Alten Testament; es ist der geheimnisvolle Ton, den Haggai und Sacharja anschlagen, sobald sie darauf zu sprechen kommen, daß Serubbabel der Messias sei Hag. 2, 23; Sach. 3, 8b; 6, 12f. Da suchen wir auch alle konkreten Aussagen über seine Rückkehr aus Babylon, über seine Statthalterwürde, seine davidische Herkunft vergebens: „Ich nehme dich, Serubbabel, meinen Knecht, und mache dich wie einen Siegelring, denn dich habe ich erwählt", „siehe, ich lasse kommen meinen Knecht Sproß", „siehe, da ist ein Mann, Sproß ist sein Name und unter ihm wird es sprossen, der wird den Tempel Jahwes bauen".

Aber gilt nicht ähnliches auch von den sog. Königspsalmen 2, 45, 72, 110? Greßmann meint freilich S. 252, Gunkel habe in seinen „Ausgewählten Psalmen" hier mit Unrecht eine Übertragung der eschatologischen Messiashoffnungen auf den regierenden König angenommen. Es sei vielmehr Hofstil gewesen, so vom Regenten zu sprechen. Aber seine ganze folgende Untersuchung tut ja gerade dar, wie eng Hofstil und eschatologischer Stil zusammengehören. Und deswegen habe ich gar nichts dagegen einzuwenden, wenn Gr. etwa sagen wollte, der Verfasser habe vom Ebed im Hofstil gesprochen, denn gerade auch in diesem haben wir die geheimnisvollen schematischen Anspielungen auf die Schicksale der betreffenden Könige bis zur Thronbesteigung. Wenn ein Assurnasirpal II, dessen Vater uns als König bekannt ist, von sich sagt: „Ich wurde geboren in Mitten von Bergen, die niemand kennt" usw., ein Sargon: „Meine Mutter war Vestalin, mein Vater unbekannt, während der Bruder meines Vaters das Gebirge bewohnt", und ein Gudea zur Göttin sagt:

„Ich habe keine Mutter, du bist meine Mutter, ich habe keinen Vater, du bist mein Vater, an einem heiligen (bzw. verborgenen) Orte hast du mich geboren“, so wird auch die Geschichtlichkeit des Ebed nicht dadurch erschüttert, daß wir in bezug auf sein früheres Leben nur geheimnisvolle Anspielungen des Inhalts finden, daß Jahwe ihn im Schatten seiner Hand verborgen und in seinem Köcher versteckt habe bis zu der Zeit, da er als Ebed hervortreten sollte 49, 2, oder auch, daß er aufgewachsen sei wie ein Reis und eine Wurzel aus dürrem Erdreich 53, 2. Geben wir das aber hier zu, so können wir auch bei der Schilderung seines Leidens unmöglich ein in alle Einzelheiten hinein historisch getreues Gemälde erwarten, müssen vielmehr auch hier mit der Möglichkeit geheimnisvoll-schematischer Anspielungen rechnen. Woher dieselben kommen könnten, werden wir in § 7 sehen.

b) Mit diesen unseren Bemerkungen ist eigentlich auch bereits das zweite Argument Greßmanns erledigt. Er meint, hätte der Verfasser einen bestimmten Menschen im Auge gehabt, an dem man damals so wunderbare Dinge zu erleben glaubte, so hätte er uns den Namen gewiß nicht verschwiegen. Direkt das Gegenteil ist der Fall. Absichtlich redet er von ihm nicht mit seinem wirklichen Namen, sondern mit dem geheimnisvollen „Ebed Jahwe“. Auch hier verweise ich wiederum auf Sacharja, der, sobald er auf die messianische Würde Serubbabels zu reden kommt, seinen wirklichen Namen vermeidet und von ihm als dem Zemach spricht. (Vielleicht ist auch Hag. 2, 23 das ז״ בֶּן שׁ״ zu streichen; von den beiden letzten Worten nahm das bereits aus ganz anderen Gründen Rothstein „Die Genealogie des Königs Jojachin“ S. 48 an.) Auch das בַּר in Ps. 2, 12, die geheimnisvollen Namen Jes. 9, 5, das שֹׁרֶשׁ יִשַׁי 11, 10 u. a. gehört hierher. Ja wir können von Glück sagen, daß Deuterojesaja in dem Cyrus nicht in vollem Umfange den Erlöser gesehen, sondern uns 44, 28; 45, 1 den Namen desselben mitgeteilt hat, auf Grund der geheimnisvollen Anspielungen 41, 2 ff. 25; 46, 11; 48, 14 würde man ebenfalls zu Zweifeln neigen, ob es sich überhaupt um eine historische Persönlichkeit handle.

c) Drittens meint Gr., es sei undenkbar, daß ein Mensch,

der von Leiden und Krankheiten entstellt war, zugleich als Frevler mißhandelt wurde. Hinter dem Tode eines solchen hätte man sicherlich kein großes Geheimnis gesucht. Und wie sollte man seine Auferstehung und Verherrlichung erwartet und seinem Leiden stellvertretenden Sühnecharakter zugeschrieben haben?

Dies Argument muß ich, wie schon in § 1 gesagt ist, als ein oberflächliches bezeichnen, weil sich Gr. nicht die Mühe genommen hat, ernstlich die vor ihm bezüglich der historischen Person vorgetragenen Hypothesen auf diesen Punkt hin zu prüfen. Denn um von dem letzten auszugehen, von einer Auferstehung — das hat Gr. selbst gleich hernach zugegeben —, steht tatsächlich im Texte nichts, und hat er überhaupt die Möglichkeit erwogen, ob nicht schweres Leid eines jüdischen Königs, Exilierung und Kerkerhaft, sehr wohl als stellvertretende Sühne aufgefaßt werden konnte? Wir hatten doch schon früher, wie jetzt neuerlich in § 4, die Gedankenlinien aufgewiesen, die darauf hinliefen. Und sollte man nicht wirklich hinter besonders schwerem, unverdientem Leid des Königs ein besonderes Geheimnis gesucht haben, um so mehr, wenn es Gott nach langer, dunkler Zeit plötzlich gefiel, dasselbe zu heben?

Was aber endlich den ersten Satz anbetrifft, so erkläre man doch nur K. 53 richtig, und man wird finden, daß v. 7—10 von einem bestimmten historischen Ereignis handeln, bei dem der Ebed als Frevler mißhandelt wurde, und daß diesem Ereignis sehr wohl ein Zustand der Leiden und der Schmach, wie ihn v. 2—6; 50, 4—9 schildern, folgen konnte. Vor allem aber ist es zu verwundern, daß gerade Greßmann, der so meisterhaft den Spuren des Hofstils auch im Alten Testament nachgegangen ist, gar nicht auf den Gedanken gekommen ist, zu untersuchen, ob nicht vielleicht auch in der Schilderung des Leidens des Ebed neben allem Besonderen ein gewisser konventioneller Stil, der besonders beim Leid des Fürsten angewendet wurde, zum Ausdruck kommt und manches sonst Unklare erklärlich macht. Wäre ihm doch eine solche Untersuchung durch die sog. Bußpsalmen babylonischer Könige besonders nahe gelegt. Wir kommen darauf im nächsten Paragraph zurück.

d) Mit Freude soll nun aber konstatiert werden, daß man

bei Gr. von dem Grunde, der gewöhnlich leichthin gegen die Annahme geltend gemacht wird, Deuterojesaja habe in einem Zeitgenossen den Zukunftsherrscher begrüßt, nichts findet, es ist der, daß der Prophet von einem Zeitgenossen nicht solche in Zeit und Raum unmögliche Dinge hätte prädizieren können, wie er es vom Ebed täte. Das ist das Argument, welches wir früher („Studien" I S. 61 usw.) Budde, Bertholet, Smend, Giesebrecht u. a. gegenüber zurückweisen mußten. Darf ich es als einen Fortschritt in der Erkenntnis ansehen, daß es auch bei Giesebrecht in seiner neuen Schrift zurücktritt?

Jedenfalls findet man bei Greßmann nichts davon, und trotzdem möchte ich hier, um die Deutung auf ein zeitgenössisches Individuum ganz sicher zu stellen, noch einmal kurz darauf zurückkommen, verdanken wir doch gerade Greßmann neuerliche Beweise dafür, wie haltlos jene Behauptung gewesen ist. Zunächst habe ich schon früher immer darauf hingewiesen, wie Deuterojesaja von Cyrus ebenfalls Dinge ausgesagt hat, deren Realisierung nach den Gesetzen natürlichen Geschehens geradeso unmöglich ist vgl. 41, 2b; 45, 2, vollends 45, 6; was aber dem persischen Könige recht, ist doch wohl dem jüdischen Könige bei dem jüdischen Propheten billig. Zum anderen habe ich daran erinnert, wie die Bilder, die Deuterojesaja von dem wunderbaren Wege durch die Wüste, von der Heimkehr und Sammlung, von dem Anschluß der Heiden, von der Beschaffenheit des neuen Zion entwirft vgl. nur 41, 18ff.; 43, 19f.; 49, 22ff.; 54, 11f., vollends historisch unmögliche sind. Kurzum, das deuterojesajanische Buch ist von A bis Z ein eschatologisches. Dann aber ist es ein ganz unmethodisches Verfahren, nun plötzlich die Ebedstücke herauszuheben, und diese rationalistisch auf ihre historische Treue und reale Durchführbarkeit zu prüfen. Dann muß man sie vielmehr mit demselben Maßstabe messen wie das übrige Buch.

Das heißt nun aber auch wieder gegenüber Greßmann: ebensogut wie Cyrus eine historische Persönlichkeit ist, auf die der Prophet eschatologische Rettererwartungen überträgt, ebenso hat man zunächst auch mindestens die Pflicht, ernstlich zu prüfen, ob nicht beim Ebed Jahwe die Sache gerade so steht

und ob sich die größeren Unklarheiten in den Schilderungen von ihm nicht einfach daraus erklären, daß er noch viel mehr im Zentrum jener steht als der Perserkönig. Vollends aber ist ja, wie wir bereits oben sahen, in den letzten Jahren nachgewiesen, wie der ganze orientalische Hofstil mythologische Anspielungen enthält, Aussagen über die betreffenden Könige, die weit über alles natürliche Geschehen hinausgehen, wie sie als von Göttinnen oder in sonst wunderbarer Weise geboren, als Bringer der Segenszeiten, als Beherrscher des Weltalls, als ewig Lebende bezeichnet werden, und doch sind es alles Menschen mit Fleisch und Blut (vgl. besonders Greßmann S. 250—70). Und so denke ich, daß jenes Gegenargument jetzt ein für allemal von der Tagesordnung verschwinden wird.

Und nun zu Greßmanns eigener Auffassung, die wir bereits in § 1 skizziert haben. Wir sahen, ihm ist der Ebed eine mythische Gestalt, die der Verfasser der Stücke bereits in der Tradition vorgefunden und umgestaltet habe; er betont den fragmentarischen Charakter und die uns unklaren Anspielungen jener auf allgemein Bekanntes, uns aber Unbekanntes. Und die sonst unlösbaren stilistischen Schwierigkeiten im letzten Stücke löst er durch die Annahme, dasselbe gehe auf ein aus den Mysterien stammendes Kultlied zurück, das am Todestage eines Gottes, etwa einer Tammuzgestalt, von den Mysten gesungen wurde.

Die eigentliche Achillesferse dieser Hypothese habe ich nun bereits oben genannt: ihr Fundament ist ein nicht vorhandenes. Der ursprünglich mythische Charakter des Ebed soll deutlich noch in der Tatsache der Auferstehung durchschimmern, die aber tatsächlich in K. 53 überhaupt nicht erzählt wird. Ich möchte nun doch Gr. bitten, erst noch einmal nachzuprüfen, ob nicht ein wirklicher Tod des Ebed und damit auch seine Auferstehung tatsächlich durch K. 53 geradezu ausgeschlossen ist, wie ich aufs eingehendste „Studien“ I S. 258—69 nachgewiesen habe, ob hier nicht vielmehr ein dichterisches Bild vom Tode für Exilierung und Kerkerhaft vorliegt, ob nicht 52, 13. 14; 53, 5. 8. 9. 11. 12 vollständig anders lauten müßten, wenn das Stück von einem tatsächlich Getöteten bzw. Gestorbenen handelte.

Zum anderen muß ich betonen, daß, soweit mir eine Kenntnis von Mysterienliedern zu Gebote steht, die Kunde von der Auferstehung bzw. dem Wiederaufleben des Gottes gerade mit den vollsten Tönen einsetzte, daß in ihnen gerade nicht wie in 53, 10 f. das Fortleben des Gottes von den Mysten ohne weiteres angenommen wurde (vgl. z. B. Hepding, „Attis, sein Kult und seine Mythen“ S. 195 f.). Und ebensowenig können solche Kultlieder mit der Ankündigung der Erhöhung des Gottes eingeleitet sein, der dann die Klage um seinen Tod erst folgt. 53, 1, 2 schweben aber ohne die voraufgegangene Ankündigung 52, 13—15 vollständig in der Luft.

Drittens ist mir keine Mysterienklage bekannt, in der uns das entgegentritt, was in Jes. 50, 53 den breitesten Raum einnimmt, die körperliche Mißhandlung und Verhöhnung. Eine Beziehung auf Prüfungen, wie sie die Mysten durchmachen mußten, könnte man ja 50, 4—9 allenfalls finden (vgl. Cumont, „Die Mysterien des Mitra“ S. 119 ff.), aber damit würden nur die beiden Stücke 50 und 53 rettungslos auseinanderfallen, und daß anderseits 50 wieder eng mit 49 zusammenhängt, haben wir oben gesehen. Nun weiß ich wohl, daß Gr. sagen kann, jene Züge gehörten schon zu der israelitischen Umgestaltung, aber was bleibt dann eigentlich noch Gemeinsames übrig zwischen diesen Stücken und Mysterienkultliedern, erhalten wir nicht so das berühmte Messer ohne Klinge und Griff?

Viertens übertreibt Gr. doch, um auf seine Hypothese zu kommen, die Unklarheiten und Anspielungen in allen vier Stücken. Es ist hier, wie wir selbst schon gesehen haben, durchaus etwas Richtiges an seiner Beobachtung: der Verfasser spricht wirklich vielfach absichtlich geheimnisvoll und in Anspielungen. Aber es geht doch zu weit, wenn Gr. sagt, wir wüßten nicht, um welche Wahrheit, welche Lehre es sich in 42, 1—4 handle, worauf v. 2 und 3 anspielten usw. Gerade bei dem ernsten Versuche einer zeitgeschichtlichen Erklärung hellt sich ein Teil dieser Rätsel vollständig auf, wie wir teils in § 2—5 schon gesehen haben, teils in Kap. V noch hören werden. Es ist vielmehr so: es sind genug dunkle Anspielungen da, die zu der Annahme berechtigen, daß es sich hier zum Teil um die

Übertragung einer schon vorhandenen Erwartung auf einen Zeitgenossen handle, aber nicht genug, um die Stücke auf eine mythische Persönlichkeit, auf eine rein eschatologische Gestalt zu deuten.

Anderseits enthalten nun aber die Stücke doch genug Argumente, die zwingend darauf hinführen, daß der Ebed ein realer Zeitgenosse des Verfassers sei. Ich leugne nicht, daß einem Teile der Argumente, die ich „Studien" I S. 63—78 besonders gegen Leys Deutung des Ebed als einer zukünftigen Persönlichkeit ins Feld geführt habe, durch Greßmanns Hypothese die Basis entzogen ist, indem er den Ebed als eine bereits in der Tradition vorhandene, also ideell gegenwärtige Größe versteht, wobei die Einführung derselben 42, 1; 49, 1 usw. als einer ohne weiteres bekannten gerechtfertigt ist. Aber eine Reihe der gegen jenen geltend gemachten Gründe bleibt auch gegen Gr. beweiskräftig.

a) Zunächst wäre ja die wiederholte direkte Apostrophierung einer rein eschatologischen Gestalt, die mit Monologen derselben wechselt, ein vollständiges Unikum in der alttestamentlichen Literatur.

b) Auch gegen Gr. muß geltend gemacht werden, daß das וְעַתָּה, welches wir 49, 5 finden, sonst im deuterojesajanischen Sprachgebrauch stets den realen Umschwung einführt. Ist nun eine solche Scheidung des Lebens des Ebed in zwei scharf geschiedene Perioden bei einer rein eschatologischen Gestalt denkbar oder besser: müßte der Verfasser dann nicht die Aufeinanderfolge derselben ganz anders schildern, ist es denkbar, daß er seinen Standort in dem noch ferneren Augenblick der beginnenden Erhöhung des Ebed nimmt, von da aus auf die hinter ihm liegende Zukunft zurückblickt und dann das die Erhöhung inaugurierende göttliche Orakel mitteilt? Zum mindesten wäre diese Art der Darstellung bei einer rein zukünftigen Gestalt maßlos künstlich. Ebenso begreift sich die Stellung von 42, 5—7, in denen von der bereits ergangenen Berufung des Ebed gehandelt wird, hinter 42, 1—4 auch nur bei einer zeitgenössischen, nicht einer zukünftigen Persönlichkeit,

bei der Einführung einer solchen gehörte jener Abschnitt doch unbedingt vor diesen.

c) Daß in 50, 4—9 keine eschatologische, sondern die Luft realer Wirklichkeit weht, spürt doch wohl eigentlich jeder. Oder glaubt man wirklich, daß ein Dichter einer eschatologischen Gestalt allmorgentlich Mund und Ohren öffnen läßt, daß er sie nichts weiter hoffen läßt, als daß Gott noch einmal ihre Feinde vernichten werde?

d) Gr. hat allerdings nicht klar gesagt, von wem er sich 53, 1—6 in der jetzigen Form gesprochen denkt. Aber er muß das Subjekt doch auch in Zeitgenossen des Verfassers sehen. Wie er sich dann aber das „wir sahen ihn" in v. 2, die Mißdeutung und Verachtung des eschatologischen Ebed durch die realen Zeitgenossen erklärt, das wird nicht klar. Sollte Gr. wirklich einmünden in die Erklärung von Franz Delitzsch, die doch als aufgegeben galt, daß hier das bekehrte Israel der Endzeit spreche? Die Annahme einer solchen abrupten Einführung eines zukünftigen Subjekts wird doch heutzutage als exegetischen Grundsätzen widersprechend angesehen.

e) Ebenso hat Gr. uns ganz im unklaren darüber gelassen, wie er sich mit dem „er wird Samen sehen, lange leben" 53, 10 abfindet. Ich denke, da ist es doch abermals klar genug, daß wir uns nicht im Bereiche des „Mythischen", sondern des Realen befinden. Und verstehe ich Gr.s Bemerkungen über seine Unterscheidung zwischen dem Könige im Hofstil und dem eschatologischen Könige (S. 260) recht, so ist nach seinen eigenen Prämissen hier der rein eschatologische König ausgeschlossen.

f) Aber das stärkste Argument gegen Greßmann bleibt, daß dem Ebed eine ganz reale Aufgabe zugeschrieben wird, auch nach Gr. selbst, nämlich die, die Gefangenen nach Palästina heimzuführen vgl. 42, 7b; 49, 5. 6. 8. Und diese Heimkehr wird gerade in den Stücken zwar mit einigen dichterischen Bildern, aber doch ganz nüchtern geschildert. Glaubt man wirklich, daß der Verfasser dazu eine eschatologische Gestalt erwartet hat? Mag nun Deuterojesaja selbst oder ein etwas früherer Zeitgenosse der Verfasser sein, auf jeden Fall hat er diese Rettung als unmittelbar bevorstehend erwartet, nicht erst in

einer fernen Endzeit, und da er den Ebed auf menschliche Weise von einem Weibe geboren sein läßt, so muß dieser, wenn er seine Aufgabe in allernächster Zeit und nicht erst in etwa 20 Jahren ausführen soll, doch unbedingt bereits real vorhanden sein vgl. besonders 49, 1 ff.

Und damit komme ich noch einmal auf das zurück, was ich schon oben über das Buch Deuterojesajas im ganzen sagte: man kann alle Erwartungen in demselben als eschatologische bezeichnen, die vom Cyrus, von der Heimkehr, dem Wüstenzuge und dem neuen Zion, und insofern ist Greßmann durchaus berechtigt, auch den Ebed als eine eschatologische Größe anzusehen, aber dies alles gilt nur in dem Sinne, daß der oder die Verfasser bei allem, was sie schreiben, ihre unmittelbare Gegenwart und deswegen auch ihre realen Zeitgenossen im Auge haben und auf diese die wunderbaren, eschatologischen Erwartungen übertragen, nicht aber in dem, daß aus dem sonst einheitlichen und zeitgeschichtlich orientierten Bild plötzlich eine Gestalt herausfiele, die erst der ferneren Zukunft angehörte.

Indem ich daher dankbar anerkenne, daß ich gerade aus der Auseinandersetzung mit Greßmann Neues für das Verständnis der Ebedstücke gelernt habe, muß ich mit aller Entschiedenheit betonen, daß er fälschlich an die Stelle der Übertragung eschatologischer Motive auf einen Zeitgenossen die Dichtung einer eschatologischen Gestalt gesetzt hat, die durch eine ganze Reihe von Indizien in den Stücken ausgeschlossen ist. Daß jene, nicht aber diese vorliegt, wird uns auch der folgende Paragraph bestätigen.

§ 7. Babylonische Einwirkungen auf den Verfasser der Ebedstücke.

Schon mehrfach haben wir, besonders im letzten Paragraphen, darauf verweisen müssen, daß einige Rätsel der Ebedstücke sich lösen, wenn wir in Betracht ziehen, daß der Verfasser in Babylon gelebt hat und daher auch von babylonischem Stil wie von babylonischen Anschauungen beeinflußt sein kann. Da es möglich ist, daß auch noch andere Dunkelheiten sich auf diese Weise

lichten, so ist es jedenfalls Pflicht, diese Tatsache näher ins Auge zu fassen.

Der erste, der auf die enge Verwandtschaft deutero-jesajanischer und babylonischer Diktion aufmerksam gemacht hat, war Kittel in seinem Artikel „Cyrus und Deuterojesaja“ Z. f. a. W. 1898 S. 149—162. Wie schon der Titel sagt, beschränkte er sich dabei auf die große Verwandtschaft der Diktion zwischen den vom Cyrus handelnden Perikopen und dem sog. Cyruszylinder. In meinen „Studien“ I S. 131—135 dehnte ich die Untersuchung auf die Ebedstücke aus, indem ich nachwies, daß auch die historischen babylonischen Königsinschriften vielfach in ganz ähnlicher Weise vom Könige sprächen wie Deuterojesaja vom Ebed. Neuerdings hat dann Greßmann nachgewiesen, wie tief Deuterojesaja überhaupt vom babylonischen Hofstil und sonstigen festgeprägten Kunstformen babylonischer Diktion beeinflußt sei. Obwohl ich mir nicht alle seine Argumente anzueignen vermag (besonders unsicher finde ich das bezüglich des רֹאשׁ S. 310), so muß die Tatsache an sich nach allen diesen Untersuchungen als feststehend gelten.

Dann wäre nun aber wirklich eine systematische Erörterung der Frage von einem des Babylonischen und Hebräischen gleich Kundigen sehr an der Zeit. Indes, solange eine solche noch nicht vorliegt, müssen wir Laien uns mit den Übersetzungen behelfen. Daß die Beeinflussung noch weiter reicht, als Greßmann im einzelnen ausgeführt hat, dürfte schon aus jenen erhellen. Und so möchte meine folgende kurze Erörterung nicht beanspruchen, irgendwie Abschließendes zu bieten, sondern nur den Weg weisen, auf dem sich jene künftige fachmännische Erörterung zu bewegen haben dürfte, auf dem wir auch zu einer immer größeren Klarheit bezüglich der Ebedstücke gelangen werden.

Daß Israel seit alters seine eschatologische und auch seine messianische Erwartung gehabt hat, hat neuerdings Greßmann der einseitig literarischen Kritik der letzten Jahrzehnte gegenüber überzeugend dargetan. Beide sind von den Propheten bereits vorgefunden und umgestaltet, vor allem in der Richtung, daß der Messias immer mehr als ein Herrscher des Rechts, der Gerechtigkeit und des Friedens aufgefaßt wurde. Daher haben

wir in dem vorexilischen Juda die Erwartung des messianischen Weltreiches auf der einen Seite vgl. Gen. 49, 10, die Erwartung eines in Jahwefurcht herrschenden Gerechtigkeitskönigs κατ' ἐξοχήν auf der anderen vgl. Jes. 9, 1—6; 11, 1—5; Micha 5, 1—3; Jer. 23, 5f. als bereits vorhanden anzusehen. Diese doppelseitige Erwartung haben die Exilierten sicher schon mit nach Babylon gebracht vgl. Ez. 17, 23; 21, 32. Aus der Addition beider Gedanken müßte sich nun eigentlich der der Weltreligion ergeben, aber nötig ist es nicht, wie z. B. Ps. 72 zeigt, in dem beide Gedanken sich nebeneinander finden und wir doch nichts von der Zuwendung der Völker zu Jahwe hören, und die geschichtliche Entwicklung addiert überhaupt nicht so einfach. So ist auch nicht zu leugnen, daß wir den Gedanken der Weltreligion in jenen vier messianischen Partien noch nicht finden. Manche nehmen daher an, daß gerade er erst in Babylon geboren sei, und was läge näher, als daß hier, wo der Horizont weiter, wo der Gedanke des Weltimperiums seit alters vorhanden war (vgl. Zimmern, K. A. T.[3] S. 394), plötzlich aus der Knospe die Blüte hervorgesprungen sei? Weiter dürfen wir auf keinen Fall gehen, eine unmittelbare Beeinflussung durch babylonische Ideen in dieser Richtung nicht annehmen, aus dem einfachen Grunde, weil die Babylonier selbst, so nahe sie in den Hymnen und sonst oft davor zu stehen scheinen, den Gedanken der Weltreligion gar nicht gehabt haben.

Nun aber erheben sich auch gegen jene Annahme Bedenken. Tatsächlich finden wir den Gedanken der Weltreligion auch schon in der vorexilischen Literatur, nämlich Jes. 2, 1 ff., vgl. Micha 4, 1 ff.; Zeph. 2, 11 und 3, 9. Und wenn auch die Echtheit der ersten Stellen sehr angefochten ist, ob überzeugend, lassen wir dahingestellt (vgl. Bertholet „Stellung d. Isr. u. Juden zu d. Fremden" S. 97—99), so ist doch die Authentie der letzten trotz Nowack, Marti u. a. kaum ernstlich anzuzweifeln, denn es ist einfach nicht zutreffend, daß Zeph. 3, 9f. den Zusammenhang zwischen v. 8 und 11 sprenge, setzt doch mit diesem ein ganz neuer Abschnitt ein. Kurzum, es scheint, als habe das gefangene Juda auch bereits die Erwartung der künftigen Weltreligion, wenn auch natürlich nur als Besitz einiger weniger

mit in das Exil gebracht. Mithin bestände der Fortschritt, den dies in diesem Punkte herbeigeführt hat, darin, daß im Exil zum ersten Male der bereits vorhandene Gedanke der künftigen Weltreligion (vgl. auch Gen. 12, 3) mit der bereits vorhandenen Erwartung des künftigen gerechten Weltherrschers organisch verknüpft, dieser als der Vermittler und Bringer jener angesehen ist vgl. Jes. 42, 1—4. 6. 7; 49, 6, auch 11, 10. Daß dazu babylonischer Einfluß nichts kann beigetragen haben, ist selbstverständlich.

Ich habe diese Erörterung vorausgeschickt, damit man nicht die Beeinflussung des Verfassers der Ebedstücke durch babylonische Ideen von vornherein in falscher Richtung sucht; wir sehen jetzt sofort, daß dieselbe nur eine solche des Stils, der Darstellung sein kann. Die aber dürfte in reichem Maße vorhanden sein. Auf die Ausdrücke, die die Berufung, die Erwählung des Ebed, seine unbekannte Jugend, seine Verherrlichung betreffen, ist bereits oben hingewiesen; sie alle finden sich ähnlich im babylonischen Hofstil. Ob nicht auch sein Titel „Gottesknecht" im Sinne von Statthalter, Stellvertreter der Gottheit dahin gehört, wird die Zukunft lehren. Vorläufig vgl. „Studien" I S. 134. Greßmann hat hierhin ebenfalls bereits mit Wahrscheinlichkeit den Ausdruck „Licht der Welt" 42, 6; 49, 6 gezogen vgl. S. 307. Dem möchte ich den Ausdruck „Zeit des Wohlgefallens" 49, 8 anreihen, der den Ebed als Messias charakterisiert vgl. Zimmern, K. A. T. S. 383; Greßmann S. 260 f., desgl. das Motiv des Sammelns 49, 5 vgl. Jeremias A. T. A. O. S. 278. Doch vor allem will ich zunächst auf die Wahrscheinlichkeit hinweisen, daß der Verfasser der Stücke sich überhaupt, um die weltordnende und weltbeglückende Tätigkeit des Ebed 42, 1—4; 49, 6 darzustellen, in der Diktion babylonischer Hymnen bewegt hat.

Ich verweise zunächst auf einen Hymnus auf Schamasch:

„Schamasch, wenn aus dem großen Berge Du herauskommst,
Wenn aus Dul-azag, woselbst die Geschicke bestimmt werden,
Du herauskommst,
Da wo Himmel und Erde zusammenstoßen, aus des Himmels
Grunde Du herauskommst,
Dann treten die großen Götter zum Gericht vor Dich hin,

treten die Annunak, um Entscheidung zu fällen, vor Dich hin;
Die Menschen, die Völker insgesamt harren auf Dich,
Das Getier, das sich regt, das vierfüßige,
auf Dein großes Licht sind ihre Augen Dir zugerichtet.
Schamasch, weiser, hoher, Dich selbst beratend bist Du,
Schamasch, ein hoher Entscheider (?), der Richter von Himmel und Erde bist Du."
(Vgl. Zimmern, „Babylonische Hymnen und Gebete" S. 14f.; Jastrow I S. 428.)

Ein anderer beginnt:

„Herr, Erleuchter des Dunkels, Öffner des (finstern?) Antlitzes;
Barmherziger Gott, der du Den Gebeugten aufrichtest, den Schwachen schützest!
Auf dein Licht harren die großen Götter,
Die Annunak insgesamt schauen auf Dein Antlitz.
Die Zungen übereinstimmend, wie ein einziges Wesen, stellst Du her,
erhobenen Hauptes blicken sie nach der Sonne Licht,
sobald Du dastehst, herrscht Freude und Jauchzen!
Du bist ja das Licht der Säume des fernsten Himmels,
Der weiten Erde Panier bist ja Du;
es blicken auf Dich mit Freuden die zahlreichen Menschen."
(Vgl. Zimmern, a. a. O. S. 15, Jastrow S. 429.)

Ich kann kaum glauben, daß hier gar kein Zusammenhang vorliegen sollte: das Herausbringen des Rechts für die ganze Welt, das Harren der Völker von den Enden der Erde her auf das Licht, das Aufrichten des Gebeugten, ja, das Öffnen der Augen, das alles sind doch Tätigkeiten, die hier und Jes. 42, 1ff. in gleicher Weise prädiziert werden.

Dazu fügen wir noch einen Beschwörungshymnus an den Sonnenheros Gilgamisch:

„Gilgamisch, vollkommener König, Richter der Annunaki!
Der Fürst, der „ausfragende", der gewichtigste der Menschen,
Der die Weltteile überschaut, Verwalter der Erde, Herr des Untern!

Du bist Richter und prüfst wie ein Gott.
Du stehst in der Erde, vollendest das Gericht.
Dein Gericht wird nicht geändert, nicht mißachtet Deine Rede.
Du fragst aus, untersuchst und richtest, Du prüfst und bringst zurecht.
Schamasch hat Rechtsspruch und Urteile Deiner Hand anvertraut.
Könige, Landespfleger und Fürsten knieen vor Dir.
Du prüfst ihre Befehle, urteilst ihr Urteil."
(Vgl. Jensen, Mythen und Epen I S. 267.)

Und wieder fragen wir: wird nicht hier ausführlich, wie in gedrängter Kürze Jes. 42, 4, die Tätigkeit eines geschildert, der der Welt Thora zu erteilen hat (vgl. auch die Verwandtschaft mit 52, 15), bestätigt dieser Hymnus nicht auch vollends, daß wir das „er wird Recht auf der Erde hinstellen" richtig gedeutet haben? Erwähnen möchte ich bei dieser Gelegenheit auch, daß das Bild von 42, 2, in dem Greßmann fälschlich geheimnisvolle Anspielungen sucht, doch wohl einfach eine babylonische Redensart ist für Verzagte u. dgl. Wir finden das Bild von dem niedergebeugten Rohr besonders oft in den Gebeten an Bel als Sturmgott vgl. Jastrow II S. 25, 30, 109, und das von der ausgelöschten Fackel in Bußpsalmen vgl. II S. 70.

Mithin dürften schon die wenigen soeben zitierten babylonischen Hymnen, zu denen sich jedenfalls noch weitere Parallelen erbringen ließen, — besonderer Beachtung empfehle ich auch die Hymnen an Nusku, Götterbote und Lichtgott zugleich vgl. Jastrow I S. 486 ff. — dartun, daß der Verfasser der Ebedstücke da, wo er von der Tätigkeit des Ebed an den Völkern handelt, sich eines Stils, einer Sprache bedient, die durchaus damals geläufig war, so daß sofort alle Zeitgenossen, auch bei der Kürze seiner Aussagen, ja bei dem einen Worte אור verstanden, in welcher Richtung sich die Tätigkeit des Ebed bewegen würde.

Die zweite noch wichtigere Frage ist nun die, ob wir nicht ähnlich die Aussagen über das Leiden beurteilen dürfen, ob nicht auch hier neben absichtlich geheimnisvollen Anspielungen wie 49, 2 uns ein gewisser, stereotyper Stil daran hindert, ein in

jedem Einzelzuge klares Bild von dem Leid des Ebed zu gewinnen. Und diese Frage muß, wie ich glaube, bejaht werden.

Zunächst möchte ich darauf aufmerksam machen, daß genau dem entsprechend, was wir soeben über die Tätigkeit des Ebed fanden, auch in der Schilderung über sein Leiden einzelne Phrasen aus geläufigen und bekannten Götterhymnen könnten entnommen sein, nicht, um ihn damit als einen solchen Gott zu charakterisieren, sondern vielmehr, um darzutun, daß in ihm sich das realisiert habe, was die Babylonier von ihren Göttern erwarteten. Wie dort Schamasch, der Gott des Rechts bzw. auch Marduk, so käme hier natürlich ein leidender Gott, in erster Linie Tammuz in Betracht. Das wäre dann das berechtigte Moment in der Hypothese Greßmanns.

Nun läßt sich ja gar nicht leugnen, daß Jes. 53, 2 an folgenden Tammuz-Hymnus erinnert:

„Hirte, Herr, Tammuz, Gatte der Jschtar,
Herr des Totenreichs, Herr des Hirtenzelts (?),
Eine Tamariske, die in der Furche Wasser nicht getrunken,
deren Laub in der Steppe Blüte nicht hervorbrachte,
Ein Bäumchen, das man in seine Wasserrinne nicht gepflanzt,
ein Bäumchen, dessen Wurzeln ausgerissen sind."

(Vgl. Jeremias, A. T. A. O. S. 89.)

Es wäre tatsächlich denkbar, daß der Verfasser hier absichtlich ein Tammuzmotiv eingeflochten hätte. Anderseits muß aber darauf hingewiesen werden, daß dasselbe Bild bereits vom Ezechiel 19, 13 in bezug auf den verbannten Jojachin angewendet ist und dort organisch aus dem Gleichnis vom Weinstock herauswächst. Ebensowenig kann man die Möglichkeit in Abrede stellen, daß Deuterojesaja das Bild von dem Tode des Ebed für seine Gefangenschaft ebenfalls in Anlehnung an Tammuzhymnen gewählt hat; doch abermals muß darauf hingewiesen werden, daß ihm dies Bild durch Ez. 37 bereits unmittelbar gegeben war.

Daneben freilich könnten auch Züge aus dem Leidens- und Dulderbilde des Gilgamisch in Betracht kommen, der nach dem Tode des Eabani immer wieder gefragt wird:

„Warum sind Deine Beine abgezehrt, ist Dein Antlitz gesenkt,
ist Dein Herz schlimm gemacht, sind Deine Gesichtszüge zu-
nichte gemacht,
und ist Weh in Deinem Bauche,
gleicht Dein Antlitz dem Eines, der ferne Wege gegangen ist,
haben Frost und Glut Dein Antlitz verbrannt?“
(Vgl. Jensen, S. 199; 218 f. usw.)

Auch er muß den langen Weg gehen, „da Finsternis ist und nicht Licht entsteht“ (vgl. S. 207 f. mit Jes. 50, 10), auch er muß klagen: „Für wen haben sich meine Arme abgemüht, vergeht das Blut meines Innern!“ (vgl. S. 253 mit Jes. 49, 4). Aber diese Parallelen dürften doch zu unbestimmt sein, als daß man an eine direkte Einwirkung zu denken berechtigt wäre. Die spezifische Ähnlichkeit — körperliche Mißhandlung und Tod bzw. Einkerkerung — fehlt hier.

Zweitens möchte ich die Aufmerksamkeit darauf hinlenken, daß man gegen unsere Deutung der Ebedstücke auf einen Davididen mehrfach geltend gemacht hat, besonders in 50, 4—9 und 53, 2—6 fehle jeder für einen Fürsten charakteristische Zug. Da bietet uns nun die assyrisch-babylonische Literatur erwünschte Parallelen, denn hier besitzen wir eine ganze Reihe von Gebeten, Bußpsalmen usw., die unzweifelhaft von Königen gesprochen sind, aus deren Inhalt wir es aber vielfach kaum bemerken könnten, ebensowenig, welcher Art gerade die historische Situation war, in der sich die klagenden Fürsten befanden.

Ich verweise zunächst auf das für unsere Frage überhaupt interessante Orakel, welches sich Aschurbanapal beim Nebo einholt:

„Mit Dir, o Asch., werde ich, Nebo, sein bis in Ewigkeit,
Deine Füße werden nicht erlahmen, Deine Hände nicht ermatten,
Diese Deine Lippen werden nicht aufhören, mich anzuflehn.
Deine Zunge wird sich nicht gegen Deine Lippen empören (?),
Denn ich werde Dir das richtige Wort angeben;
ich wandle vor Dir und werde Dich in den Tempel Emasch-
masch einziehen lassen.“
(Vgl. Jastrow I S. 443 ff.)

Tatsächlich fehlt hier alles spezifisch Königliche, wohl aber finden wir Anklänge an Jes. 42, 4 und 50, 4. Und ebenso spricht A. in seinen Gebeten, die die Einholung der Orakel begleiten, ganz allgemein wie der Ebed in 50, 8 f. von seinen „Widersachern".

Doch viel wichtiger noch ist hier ein Blick in die assyrisch-babylonischen Klagelieder und Bußgebete. Von großer Bedeutung ist da zunächst schon die Tatsache an sich, daß die Könige bei eintretenden Kalamitäten, sowohl persönlicher wie öffentlicher Art, öffentlich Klagelieder anzustimmen hatten und unter Bekennen ihrer Schuld den Göttern gegenüber ihr Vertrauen auf die Gnade der überirdischen Mächte äußerten. Rückt damit nicht plötzlich auch Jes. 50, 4 ff. in eine neue Beleuchtung? Aber außerdem, vertrat der König in solcher Weise das Volk der Gottheit gegenüber, so war damit sicher eine Prämisse zu dem Stellvertretungsgedanken gegeben.

Zum anderen ist gerade hier besonders zu beobachten, daß uns vom Könige gesprochene Bußgebete erhalten sind, aus denen die historische Situation herauszulesen schlechterdings unmöglich ist. Als Aschurbanapal das Heiligtum der Ischtar zu Arbela wieder aufbaut, stimmt er folgendes Klagelied an:

„Warum sind Krankheit, Herzensdrangsal, Not und Vernichtung an mich gebunden?
Im Lande hört Kampf, im Hause Hader nicht auf.
Unruhe und übles Gerede bedrängen mich beständig,
Trübsinn und Krankheit haben meine Gestalt niedergebeugt.
Mit Weh und Ach bringe ich die Tage zu.
Am Tage des Stadtgottes, am Festtage bin ich betrübt,
hat mich der Herr abgeschlossen in schwerer Not,
in Drangsal und Klage Tag und Nacht jammere ich.
Ich seufze: o Gott, da Du den, der Dich nicht fürchtet, vernichtest, laß mich Dein Licht schauen.
Als einen Herrn, der seinen Gott vergessen hat, haben jene mich verhext,
wie einer, der Gott und Göttin nicht fürchtet, bin ich behext."
(Vgl. Jastrow II 107.)

Nun ist zwar ganz klar, daß dieser Text nicht auf die Situation Aschurbanapals gedichtet ist, sondern aus älterer Zeit stammt und liturgisch bei jenem Anlasse von ihm als eine Litanei verwendet ist, aber er muß doch einmal aus der persönlichen Not eines Königs heraus gedichtet sein. Aber welches war die Situation? Nach den letzten Zeilen schwere Krankheit, die er auf Verhexung zurückführt, aber vereinigen sich damit Zeile 2 und 3 ohne weiteres zu einem einheitlichen Bilde? Man sieht, schon als das Lied gedichtet wurde, war es keine photographisch genaue Reproduktion der Situation, und vollends vermissen wir auch hier die spezifisch königlichen Züge.

Und damit komme ich auf das, was es hier vor allem zu beweisen gilt. Der assyrisch-babylonische Dichter braucht im Klagelied und Bußpsalm so reichlich immer wiederkehrende Bilder und Allegorien, die bald wieder mit realer Wiedergabe der Situation wechseln, daß die Klarheit über diese vielfach leidet, auch in solchen Liedern, in denen ganz bestimmt ein Individuum spricht. Relativ klar ist jene noch in einem Gebete Aschurnasirpals, auf das ich aber doch hier hinweisen möchte, weil in ihm die Zeilen vorkommen:

„Gegen die Zierde und Freude des Lebens bin ich blind,
Meine Augen sind verschlossen, so daß ich nichts sehe,
Ich hebe sie nicht über den Erdboden auf."
(Vgl. Jastrow II S. 114 u. dazu Jes. 42, 19.)

Aber welches ist die Situation des Dichters des großen Beschwörungsgebetes an die Ischtar?

Zeile 46—50. „Wie lange noch mein kläglicher Leib, der voll ist von Störungen und Wirrnissen,
Wie lange noch meine kläglichen Eingeweide, die gestört und verwirrt sind,
Wie lange noch mein bedrängtes Haus, das die Klagelieder in Trauer bringen,
Wie lange noch mein Gemüt, das gesättigt ist von Tränen und Seufzern?"

Zeile 56—60. „Bis wann noch meine Herrin, sollen meine Widersacher nach mir trachten,

Mit Aufhetzung und Unwahrheiten Böses planen,
Soll mein Verfolger, mein Feind mir aufpassen?"

Zeile 75—79. „Verwüstet ist mein —, verwüstet ist mein Hausheiligtum,
Über mein Haus, Tor und Gefild ist Verödung ausgegossen."
(Vgl. Jastrow II S. 66 f., Zimmern S. 20 f.)

Die Bilder von den Wassern des Schlammes (Zimmern S. 24), der Öffnung des Morastes, von Fesseln und Banden (S. 27 usw.), in denen sich der Betende befindet, finden wir ebenfalls in den Liedern einzelner, und man fragt billig, warum nicht geradesogut die Bilder von Tod und Grab auch von einzelnen sollten gebraucht sein. In einer allerdings unsicheren Stelle scheint es tatsächlich vorzuliegen:

„Dein Knecht, der Zorn trägt, ist mit Staub bedeckt, es haben ihn genommen die finstergesichtigen, bringen ihn an den Ort des Gerichts, an der Pforte deines Zornes sind seine Arme angebunden." Vgl. Zimmern S. 27.

Doch am meisten erinnert an das Leidensbild von Jes. 53 die interessante Erzählung von einem leidenden Könige mit eingeschobenem Klagegebet und Schuldbekenntnisse dieses, auf dessen Bedeutung für unser Problem schon Zimmern (K. A. T. S. 385 ff.) aufmerksam gemacht hat. Man vergleiche dazu besonders Jastrow II S. 121 und neuerlich Zimmern „Hymnen" S. 27 ff., der allerdings jetzt im Unterschiede von seiner eigenen früheren Deutung das Gebet von einem Weisen herleitet, indem er Zeile 27 f. übersetzt:

„Dem Könige zu huldigen, das war meine Freude,
auch ihm zu spielen, das war mir genehm,"

während Jastrow überträgt:

„Königsklage — das war meine Freude
Und dessen Gesang — sein (d. h. des Gottes) Gnadenerweis".

Die folgenden Zeilen, der Kommentar, sowie die zwei letzten Zeilen des Klageliedes sprechen jedenfalls mehr für letzteres.

Uns interessiert nun hier nur das Leidensbild:

„In die Fessel meines Fleisches sind meine Arme gelegt,
in meine eigenen Bande sind meine Füße geworfen.
Mit einer Peitsche hat er mich geschlagen, voll von —
Mit seinem Stabe hat er mich durchbohrt, der Stich war gewaltig.
Den ganzen Tag verfolgt der Verfolger mich,
inmitten der Nacht läßt er mich nicht aufatmen einen Augenblick.
Durch Zerreißen(?) sind gesprengt meine Gelenke,
meine Gliedmaßen sind aufgelöst, sind —
In meinem Kote wälzte ich mich wie ein Stier
War begossen wie ein Schaf mit meinem Unrat.
Meine Fiebererscheinungen sind dem Zauberer unklar geblieben usw.
Nicht half mir mein Gott, faßte mich nicht bei der Hand,
Nicht erbarmte sich meiner meine Göttin, ging mir nicht zur Seite.
Geöffnet war der Sarg, man machte sich an meine Beisetzung,[1])
Ohne schon tot zu sein, ward die Wehklage um mich vollführt.
Mein ganzes Land rief: Wie ist er übel zugerichtet,
Da solches mein Feind hörte, erglänzte sein Gesicht,
meiner Feindin verkündete man es, ihr Sinn ward heiter."

Ebenso wichtig ist der leider nur ganz lückenhaft erhaltene Kommentar, aus dem Jastrow (S. 124) für die erste Tafel folgende Zeilen rekonstruiert:

„Den Stab Deiner Gottheit faßte ich an.
Meine Augen waren verschlossen wie ein Riegel gegen mich,
meine Ohren waren verstopft, einem Tauben gleich.
Obwohl König, bin ich zu einem Knecht geworden.
Als einen Rasenden befeinden mich die Genossen.
Im Schatten der Versammlung hält man mich gefangen,
bei dem Gerede von meiner Begnadigung — Drangsal.
Der Tag ist Stöhnen, die Nacht Weinen,
Der Monat ist Geheul, das Jahr Trauer."

Diese Schilderung hat für uns eine vierfache Bedeutung. Erstens ist es ein Anblick auf dem Throne, vor dem man wirklich auch „das Angesicht verhüllen" möchte, der sich uns hier

[1]) Jastrow: „Meine Grablegung bereits ausgeführt."

darbietet; zweitens, auch dieser Verfasser schildert sich wie auch der von Threni 3 und Psalm 88 geradezu schon als einen Toten; drittens, so gewiß es sich in der Hauptsache um einen Schwerkranken handelt, so wenig sind doch wieder die „Feinde" ausgeschlossen, wir haben denselben schnellen Übergang in der Schilderung des Leides von einer Metapher zur anderen wie in den biblischen Psalmen und Jes. 42, 19; 53, 2 ff. usw.; und viertens, alle speziellen Hinweise auf die Königswürde verschwinden in dem eigentlichen Leidensbilde.

Ich möchte damit abschließen und Berufeneren weiteres überlassen. Einen Mythus, der etwa auf den Ebed übertragen sei, wie ihn z. B. Winckler in der Anzeige meiner „Studien" (O. L. Z. 1901, 8 Sp. 328) vermutet, sucht man — vorläufig wenigstens — in der ganzen babylonischen Literatur vergebens; und auch wenn man ihn fände, die Kluft bliebe natürlich immer, daß es sich in den Ebedstücken zwar um ein gottverordnetes, aber doch freiwillig übernommenes und gottergeben getragenes Leiden handelt, alles mythische Leiden aber selbstverständlich ein naturnotwendiges wäre.

Aber das dürfte sich uns bereits bei dieser kurzen Untersuchung ergeben haben, daß, so gewiß es in religiöser Beziehung zwei verschiedene Welten sind, die uns in der babylonischen Hymnen- und Gebetsliteratur und in den Ebedstücken entgegentreten, dennoch jene zum Verständnis dieser beitragen, daß ihr Verfasser nicht nur den babylonischen Hof-, sondern auch den babylonischen Hymnen- und Gebetsstil gekannt, Phrasen, Bilder und Motive aus demselben sich angeeignet hat.

Inwieweit derselbe auch schon vor dem Exil den Juden vertraut gewesen, kann hier nicht erörtert werden, da es uns viel zu weit führen würde. Natürlich ist mir nicht unbekannt, habe ich es doch gerade selbst „Studien" I bewiesen, daß ein großer Teil derselben Eigentümlichkeiten sich in den biblischen Psalmen findet, aber die will man heute — obwohl gewiß mit Unrecht — fast alle in die nachexilische Zeit versetzen und behauptet, wie wir schon sahen, daß das Subjekt derselben die Gemeinde sei. Und so bestätigt nun gerade die babylonische Literatur, daß trotz der Häufung der Bilder in der Schilderung

des Leids, trotz der zwar grellen, aber gerade durch ihre Häufung nicht ein in jeder Beziehung klares Bild ergebenden Farben die Ebedstücke von einem zeitgenössischen Fürsten handeln können, was sich uns bereits bei ihrer exegetischen Behandlung als sicher herausgestellt hat.

§ 8. Zusammenfassender Rückblick.

Die Untersuchung in diesem Kapitel hat abermals ergeben, daß der Ebed Jahwe ein in messianischem Lichte betrachteter Davidide im Exile ist. Seine Tätigkeit an den Völkern, sein Beruf an Israel, sein stellvertretendes Leiden führen alle in gleicher Weise auf dies Resultat hin. Daß er nicht mit Namen genannt und nicht ausdrücklich als Davidide bezeichnet wird, resultiert gerade daraus, daß der Verfasser in dem Zeitgenossen den Messias erschaut hat und ihn als solchen vorführen will. Die Greßmannsche Hypothese, daß es sich um eine mythische, eschatologische Gestalt handle, ergab sich uns als unhaltbar. Aber sie hat korrigierend in der Richtung auf unsere frühere Auffassung eingewirkt, daß auch wir jetzt noch stärker als früher betonen, daß auf diesen Zeitgenossen eschatologische Erwartungen übertragen sind. Und ein Vergleich mit babylonischer Redeweise in Hymnen und Gebeten lehrte uns zugleich, wie manches, was der Verfasser vom Ebed aussagt, in jener seine Wurzeln haben kann.

Das ist unser vorläufiges Ergebnis. In Babylon, der Zentrale der damaligen Welt, haben es die Juden eingesehen, daß durch dies Weltreich nicht nur ihr eigenes Recht mit Füßen getreten, sondern das Recht auf der ganzen Erde umgestoßen ist. Und um so glühender regt sich die Hoffnung auf den schon seit Jahrhunderten erwarteten König des Rechts. Aber diese Erwartung gewinnt nun die Gestalt, daß dieser König, ein Statthalter Jahwes, nicht nur Israel wiederherstellen, sondern daß er als die Sonne aufgehen wird für die ganze Erde, daß alle Völker, die mit Israel leiden, sobald er die wunderbare Rettung seines eigenen Volkes vollzieht, in ihm den Weltordner und -erlöser, den gerechten Richter sehen werden, dem sie zuströmen werden

als willige Verehrer des Gottes, dessen Diener und Beauftragter er ist.

Und da muß im Exil ein Davidide gewesen sein, der namenlos Schweres erduldet, aber im Vertrauen auf seinen Gott geduldig und ergeben getragen hat, obwohl er unschuldig litt. Und an ihn muß sich irgendwann und -wie jene Hoffnung gerankt haben: sein besonderes Leid hat einen besonderen Grund gehabt, Jahwe wollte durch dasselbe die Sünden seines Volkes sühnen, wollte dies durch ihn, den aus seinem tiefen Leid wunderbar Erhöhten, erretten und dann seine Thora auf der ganzen Erde großmachen. Das war sein Heilsplan, den der Prophet dem Volke enthüllt.

Ehe wir nun dazu übergehen, diese Persönlichkeit in der Geschichte zu eruieren, wird es nötig sein, noch einmal das Verhältnis der Ebedstücke zu dem übrigen Buche zu erörtern, um durch diese Erörterung, soweit es möglich ist, ein gesichertes Resultat betreffs der Entstehungszeit dieser und damit dann auch der Persönlichkeit des Ebed zu gewinnen.

Kapitel IV.

Das Verhältnis der Ebedstücke zu dem übrigen Buche Deuterojesajas.

Bevor wir diese Untersuchung beginnen, haben wir ein kurzes Wort über die Abgrenzung der Stücke vorauszuschicken. Daß die Beschränkung des ersten Stückes durch Duhm u. a. auf 42, 1—4 unberechtigt, dasselbe vielmehr auf 42, 1—7 auszudehnen ist, haben wir schon in II § 2 gesehen; über 50, 4—9 und 52, 13 bis 53, 12 herrscht volle Übereinstimmung. Es erübrigt aber eine Verständigung über das zweite Stück.

Gewöhnlich grenzt man dasselbe, Duhms Bahnen folgend, auf 49, 1—6 ab. Der Hauptgrund dafür dürfte sein, daß 49, 7

sich auf das Volk beziehe. Diese Tatsache gebe auch ich jetzt zu wegen des „von dem von den Heiden Verabscheuten, von dem Knechte von Tyrannen“. Aber ich sehe keine Berechtigung, deswegen v. 8 und 9a von dem vorausgehenden Stücke abzuschneiden. Denn warum kann hier nicht ein späterer Vers in das Stück hineingeschoben sein? Das verschiedene Metrum allein hat überhaupt keine Beweiskraft, da dasselbe auch sonst innerhalb der Stücke wechselt. Entscheidend ist einfach die Frage: wird hier von dem individuellen Ebed geredet oder nicht? Und diese muß man in bezug auf v. 8 und 9a bejahen mit ganz denselben Gründen wie bei 42, 6f. Für mich besteht daher das zweite Ebedstück aus 49, 1–6. 8. 9a. Macht jemandem das wegen des Metrum oder wegen v. 7 Skrupel, so nenne er 49, 8. 9a ein fünftes Stück, auch die Orakel an die babylonischen Könige sind von sehr verschiedener Länge.

§ 1. Die Stücke sind älter als das Buch.

Wir haben in Kap. I neuerlich gesehen, daß alle Versuche, die Ebedstücke als später in das Buch Deuterojesajas eingeschoben zu beweisen, sich bis jetzt als verfehlt ergeben haben, daß dieselben vielmehr sicher seit jeher Bestandteile dieses waren und ebenso sicher wie das übrige Buch Deuterojesaja zum Verfasser haben. Aber eine ganz andere Frage ist natürlich die, ob nicht der Prophet die Stücke vielleicht in einer früheren Periode gedichtet, und, als er 538 das Buch veröffentlichte, in dasselbe eingearbeitet hat. Mir müßte diese Annahme von vornherein besonders nahe liegen, weil ich glaube früher bewiesen zu haben, daß der Prophet sich auch mit der Person des Cyrus bereits lange vor jenem Jahre beschäftigt und einige seiner früheren Sprüche über denselben als Zitate in sein Buch aufgenommen habe (bes. 41, 25; 48, 14 vgl. „Studien“ I S. 164ff.).

Trotzdem habe ich, wiewohl schwankend, jene Annahme I S. 226–30 abgelehnt und dieselbe S. 285 nur als das letzte Refugium bezeichnet. Ich meinte, daß einmal formale Anzeichen für eine Hineinarbeitung der Stücke in das Buch (höchstens 42, 22 und 50, 10 ausgenommen) fehlten, daß weiter die Annahme

bei 42, 1—7 (durch v. 9) und bei 52, 13 bis 53, 12 (durch 53, 1) ausgeschlossen sei, und endlich, daß, da auch im Buche selbst (42, 19 f.; 43, 10; 44, 26; 50, 10) der individuelle Ebed uns begegne, jede sachliche Nötigung zu jener Hypothese fehle.

Diese Meinung aber glaube ich jetzt korrigieren zu müssen, und hier verdanke ich tatsächlich zum Teil Giesebrecht und Roy die richtigere Erkenntnis. Konnte nämlich mein Hinweis auf 53, 1 schon an sich nichts beweisen, da diese Stelle sich innerhalb eines Stückes selbst befindet, so haben jene mir bewiesen, daß ich auch aus 42, 9 einen unberechtigten Schluß gezogen habe. Ich hatte geglaubt annehmen zu müssen, daß erst mit diesem Verse die Prozeßverhandlung mit den Göttern abgeschlossen sei, daß das חֲדָשׁוֹת dem הַבָּאוֹת 41, 22 entspreche, sich auf 42, 1—7 beziehe und dies damit als etwas im J. 538 absolut Neues bezeichne.

Dagegen hat nun Giesebrecht, wie mir jetzt scheint, mit Recht behauptet, daß schon in dem הָאֹתִיוֹת 41, 23 bei der springenden Gedankenfolge Deuterojesajas der Unterschied zwischen dem חֲדָשׁוֹת und רִאשֹׁנוֹת aufgehoben, daß mit 41, 29 offenkundig die Prozeßverhandlung abgeschlossen sei und daß dementsprechend in 42, 8 f. nur eine Wiederaufnahme des Motivs vom Streite Jahwes mit den Götzen vorliege (vgl. S. 144).

Anders meint Roy (S. 53 f.), daß das „Neue", was Jahwe verkündige, 41, 25 sei, das „Alte" aber in v. 27 stecke, vermutlich die Tröstung Zions durch Jahwes Wort, daß deswegen das stolze Selbstzeugnis 42, 8 sich vorzüglich an die Verurteilung der Götter 41, 29 anschließe und mithin 42, 1—7 direkt den Zusammenhang störe. Ich halte diese Analyse für weniger glücklich als die Giesebrechts; das מֵרֹאשׁ 41, 26 zwingt entschieden, 41, 25 als eins der רִאשֹׁנוֹת aufzufassen, und v. 27 bezieht sich darauf zurück, denn war nicht dieser Vers die allerbeste Tröstung Zions? Anderseits kann Roy solche „Störungen" des Zusammenhanges, wie sie sich nun 42, 1—7 ergibt, bei Deuterojesaja auf Schritt und Tritt beobachten. Giesebrecht macht mit Recht darauf aufmerksam, daß der Gedanke von dem Götterstreite nach längeren oder kürzeren Unterbrechungen immer wieder auftrete 43, 9 ff. 18 f.; 44, 6 ff. 25 f.; 45, 11 ff.; 46,

9ff.; 48, 3ff. 16. Ich möchte Roy besonders noch auf 45, 1—13 aufmerksam machen, wo man doch auch nicht v. 8—10 einfach hinauswirft, weil v. 11—13 auf v. 1—7 zurückgreifen. Daß 42, 8 sehr gut unmittelbar auf 41, 29 hätte folgen können, ist natürlich nicht zu leugnen, aber wie darf man daraus ein müssen machen? Ja, steht nicht sonst das אֲנִי יהוה bei Deuterojesaja immer nach besonderen Gottestaten oder -verheißungen wie 42, 1—7 vgl. 41, 13; 43, 11. 15; 45, 7. 21; 48, 15, aber gerade nicht unmittelbar nach einer Verurteilung der Götzen?

Aber, wie gesagt, ich gebe jetzt zu, daß der Abschnitt 42, 1—7 nicht in einem organischen, sondern in einem loseren Zusammenhange mit dem vorausgehenden Kontexte steht, insofern er einfach auch „Kommendes“ mitteilen will. Freilich möchte ich dann auch sofort in der Länge und inneren Geschlossenheit der Digression von 42, 1—7 ein Indiz dafür sehen, daß sie bereits früher von Deuterojesaja geschrieben war. Auf jeden Fall vermögen wir nicht mehr auf 42, 9 allein die Gewißheit aufzubauen, daß die Ebedstücke erst gleichzeitig mit dem anderen Buche entstanden wären.

Und nun, nachdem sich uns die Prämisse geändert hat, nachdem es auch für uns direkte Gründe gegen eine frühere Entstehung der Ebedstücke nicht mehr gibt, rollen wir noch einmal in Kürze die Frage auf: gibt es vielleicht doch positive Argumente für jene? Ich glaube, diese Frage, die ich früher verneint habe, jetzt in Übereinstimmung mit Smend, Giesebrecht und Greßmann bejahen zu müssen. Und zwar finde ich dafür jetzt Gründe literarischer und historischer Art.

1. Zunächst die literarischen Argumente.

a) Bei meinen früheren Auseinandersetzungen über das Verhältnis der Ebedstücke zu dem sie umgebenden Texte habe ich mich immer in erster Linie polemisch wenden müssen gegen die, die jene dem Deuterojesaja absprechen wollten. Dem gegenüber galt es festzustellen, daß tatsächlich der folgende Text immer in Beziehung stehe zu dem voraufgehenden Stücke, bes. 42, 18—21 zu 42, 1ff.; 51, 1ff. zu 50, 4—9, aber auch 49, 10—23 zu 49, 1—9; 54, 1ff. zu 53, 10—12. Doch sogar mit dem Vorhergehenden ließ sich meistens ein, wenn auch noch loserer Zu-

sammenhang bemerken, besonders von 50, 4 mit 50, 2. 3, von 52, 13 ff. mit 52, 11 f., auch von 42, 1 ff. mit 41, 25 ff. vgl. „Studien“ S. 195—200. In dieser Polemik aber habe ich, das muß ich jetzt eingestehen, die Augen zu stark verschlossen gegen das andere unleugbare Faktum, daß die folgenden Abschnitte doch nie in der Weise auf die vorausgehenden Stücke Bezug nehmen, wie man erwarten müßte, wenn diese mit jenen ursprünglich gleich in einem Zuge geschrieben wären. Dies Moment war eben von den Gegnern der Echtheit falsch überspannt, aber vorhanden ist es doch. Es bleibt natürlich ausgeschlossen, gerade einem Verfasser wie Deuterojesaja vorschreiben zu wollen, inwieweit er seine einmal ausgesprochenen Gedanken im folgenden ausführen sollte.

Aber es bliebe doch bei gleicher erstmaliger Konzeption von Stücken und Buch geradezu wunderbar, daß der Gedanke von der מִשְׁפָּט, die alle Völker der Erde durch den Ebed erhalten sollten oder der, daß dieser ein Licht der Völker sein sollte, tatsächlich nach 42, 7 bis 49, 1 ff. nicht wiederkehrt, daß er dann nach 49, 6 ebenfalls nicht wieder aufgenommen wird; fast noch wunderbarer, daß, nachdem soeben 50, 4—9 von dem Kampfe des Ebed um sein Recht gehandelt ist, in 51, 1 ff. mit keiner Silbe darauf reflektiert wird, daß es sich um tätliche Verfolgungen handelte oder daß nun Jahwes מִשְׁפָּט eben durch ihn zu allen Völkern gelangen würde; der Text von 51, 4 ff. würde dann doch förmlich nach dem Ebed schreien. Und endlich, unverständlich wäre, daß auf den tröstenden und beseligenden Gedanken von dem stellvertretenden Leid des Ebed 52, 13 ff. in 54, 1 ff. ebenfalls schlechterdings nicht zurückgegriffen würde. Ich habe mich früher gegenüber diesen Tatsachen dabei beruhigt, daß eben in den Stücken der individuelle Ebed, im übrigen Buche das Volk im Mittelpunkte des Interesses stünde und daß deswegen die Inkongruenz neben aller Verwandtschaft gar nicht zu verwundern sei. Aber bei einer einheitlichen erstmaligen Konzeption des ganzen Buches bliebe das Rätsel doch ungelöst: auch den Cyrus verliert Deuterojesaja in ganzen Partien von 40—48 ganz aus den Augen, aber er kommt doch immer wieder auf ihn zurück, und vor allem das, was er als dessen

Werk betrachtet, die Befreiung der Gefangenen aus Babel, bleibt überall ein zentraler Gedanke, die Tätigkeit des Ebed aber, die an Israel wie an den Heiden, hätte der Verfasser jedesmal mit Schluß der Stücke ganz beiseite geschoben (vgl. Smend, At. Religionsgesch. S. 352 f., der nun nur wieder gleich, weil er die große Verwandtschaft in Ideen und Sprache nicht berücksichtigt, auf einen anderen, älteren Verfasser schließt).

Ich formuliere also noch einmal das literarische Verhältnis zwischen Stücken und Buch: es sind stets genügende Beziehungen zwischen den Stücken und ihrem Kontexte vorhanden, um zu beweisen, daß dieser jene voraussetzt, daß die Stücke also nicht später eingeschoben sind, es sind indes nicht genug vorhanden, um darzutun, daß beide in einem Zuge konzipiert sind, im Gegenteil, viel wahrscheinlicher erscheint unter diesem Gesichtspunkte die Priorität der Stücke.

b) Bestätigt wird diese Annahme dadurch, daß es stellenweise scheint, als habe Deuterojesaja, während er einzelnes in dem Buche schrieb, schon die sämtlichen Stücke vor Augen gehabt. Das gilt zunächst von 42, 19—21, falls Deuterojesaja diesen Abschnitt erst zugleich mit dem übrigen Buche konzipiert haben sollte, worauf wir in § 2 zurückkommen. Er bringt eine Aussage über den Ebed, die nicht auf 42, 1—7, wohl aber auf 53 anspielt, nämlich das חָפֵץ v. 21 auf 53, 10 b. Man kann sogar, wie Marti richtig sagt, in dem Verse eine Zusammenfassung des ganzen Stückes 52, 13—53, 12 sehen.

Dasselbe gilt von 49, 7, einem Vers, der vom Volke handelt, und in bezug auf dasselbe etwas prädiziert, was sich an 52, 15, nicht 49, 1—6 anlehnt. Schon allein die Stellung dieses Verses ist beachtenswert. Es kann kein vernünftiger Grund dafür erbracht werden, daß er nicht deuterojesajanisch sei. Er schiebt sich nun aber mitten zwischen zwei von dem individuellen Ebed handelnde Abschnitte hinein und steht trotzdem durchaus an richtiger Stelle, denn er ist ein Echo des „Licht der Völker“ in v. 6. Das macht also auch wieder den Eindruck, als habe Deuterojesaja die individuellen Stücke in sein jetziges Buch aufgenommen und gewissermaßen für dasselbe bearbeitet.

Nehmen wir endlich noch hinzu, daß, die Echtheit von 50, 10

vorausgesetzt,[1]) dieser Vers deutlich 50, 4—9 als bereits anderweitig vorliegend erscheinen läßt, so muß man urteilen, daß das literarische Verhältnis für Entstehung der Stücke vor dem übrigen Buche spricht.

2. Zu diesen literarischen Gründen kommen nun aber historische, die bis jetzt wohl überhaupt noch nicht genügend beachtet sind.

a) Zunächst ist es eine einfache Tatsache, daß in den Ebedstücken auf den Cyrus, der in Jes. 40—48 als Jahwes Werkzeug im Mittelpunkte der Rettererwartung steht, überhaupt nicht reflektiert wird. Ich habe mich darüber schon früher („Studien" I S. 120—124) mit Laue auseinandersetzen müssen, der sogar meinte, die Person des Cyrus schließe die des Ebed eo ipso aus. Das habe ich seinerzeit als eine Übertreibung zurückweisen müssen, indem ich auf die ganz verschiedenen Sphären der Tätigkeit, die beiden von Jahwe angewiesen wären, aufmerksam machte: Cyrus der Vernichter Babels und Entlasser Judas, der Ebed der Herausführer der Gola und Aufrichter des neuen Gottesreiches. Trotzdem läßt sich natürlich nicht leugnen, daß es auffällig bleibt, daß beide nie zueinander in Beziehung gesetzt werden, ja man muß zugeben, daß einmal, 45, 6, eine nicht ganz auszugleichende Kollision entsteht, indem hier wirklich die Erkenntnis der Völker, daß Jahwe der einzige Gott sei, an die Eroberung Babels durch Cyrus geknüpft wird, während sie in den Stücken stets und ausschließlich mit der Persönlichkeit des Ebed verbunden wird. Und jedenfalls verschwindet diese Kollision ohne weiteres, sobald wir annehmen, daß die Ebed-

[1]) Gegen 50, 10. 11 sind allerdings nicht ganz unbegründete Bedenken geltend gemacht, doch treffen dieselben immer nur 50, 11, der tatsächlich gar nicht in den Zusammenhang paßt und dessen Diktion ganz an die Tritojesajas erinnert vgl. 66, 24 u. a. Dagegen leitet 50, 10 sehr gut zu der Anrede 51, 1 über und wird daher mit Recht auch von Kittel für echt gehalten. Giesebrechts Gegengründe (S. 57) sind nicht ausreichend. Es ist nur natürlich, daß Deuterojesaja gerade vor der direkten Anrede an den frommen Kern des Volkes in 51, 1 ff. zunächst ein Wort des Tadels an die gottlose oder wenigstens mut- und vertrauenslose Majorität, die er doch immer im Volke voraussetzt, gerichtet hat vgl. bes. 42, 23; 46, 12.

stücke gedichtet sind, noch ehe Cyrus überhaupt am politischen Horizonte auftauchte.

b) Dieser Schluß wird gestützt durch eine andere Tatsache, auf die Roy die Aufmerksamkeit hingelenkt, aus der er freilich falsche Konsequenzen gezogen hat. In dem Buche zeigt sich Deuterojesaja von glühendem Hasse gegen Babel erfüllt, in den Stücken wird auf die Weltstadt überhaupt nicht reflektiert (50, 9 jedenfalls auch nicht direkt), und kommen alle Völker der Erde in gleicher Weise als Objekte der richterlichen Tätigkeit und der Erleuchtung durch den Ebed in Betracht. Auch diese Disharmonie spricht gegen eine gleichzeitige Entstehung von Stücken und Buch, sie würde sich aber aufs beste erklären, wenn es uns gelänge, eine frühere Periode der Abfassung der Stücke aufzuzeigen, in der Deuterojesaja eine neutrale Stellung zu Babel könnte eingenommen haben. Wir werden im nächsten Kapitel finden, daß es eine solche Periode gibt, die Regierungszeit Amel-Marduks (561—59).

§ 2. Der Knecht Jahwes in dem jetzigen Buche.

Absichtlich haben wir in § 1 das Argument, welches schließlich am entscheidendsten für eine verschiedene Entstehungszeit der Stücke und des Buches in die Wagschale fällt, gar nicht als solches mit aufgeführt, die Schwierigkeit, daß im anderen Falle immer abwechselnd derselbe Verfasser zu gleicher Zeit bald ein Individuum und bald das Volk als den Ebed Jahwe bezeichnet haben würde. Denn man könnte sagen, das wäre für uns petitio principii, eben deswegen hätten wir vielmehr auch den Ebed der Stücke auf das Volk zu deuten, was freilich nach Kap. II einfach unmöglich ist. Doch ich glaube, daß schon die genannten Argumente ausreichen, eine Entstehung der Stücke vor dem übrigen Buche zu beweisen.

Sind sie aber tatsächlich älter als das Buch, so muß Deuterojesaja sie in dasselbe aufgenommen und zu einem bestimmten Zwecke verarbeitet haben. Zu welchem? Das Buch wendet sich so nachdrücklich wie möglich tröstend an das ganze Volk 40, 1 ff. usw., immer wieder wird mit besonderem Nachdruck

gesagt, daß Israel der Knecht Jahwes sei, von ihm erwählt, berufen, gestützt 41, 8 ff. usw. Man kann geradezu sagen, daß dies das Thema des ersten Teiles, 40—48 sei. Wenn nun Deuterojesaja in dieses Buch die ursprünglich von einem ganz anderen Ebed handelnden Stücke aufgenommen hat, so kann er das nur in der Absicht getan haben, die glänzenden Verheißungen, die einst dem anderen Ebed gegeben waren, jetzt auf das Volk zu übertragen. Die immer wiederholte, geradezu prononzierte Betonung: Israel ist der Knecht vgl. bes. 41, 9; 44, 21; 45, 4; 48, 20 (auch 43, 10, worüber hernach Näheres), wird bei dieser Übertragung vollends verständlich. Und treffend hat Greßmann (S. 317) beobachtet, daß eine absichtliche Angleichung beider Ebedgestalten vorliegt.

Soweit es nur möglich ist, wird das, was in den Stücken von dem Individuum prädiziert war, nun auf das Volk übertragen, die Berufung, Erwählung, Stützung, Rechtfertigung, Verherrlichung vgl. 41, 8 f.; 44, 1 ff. 21 usw. Manches freilich sträubte sich dagegen, die aktive Befreiung aus dem Exil und Neuaufrichtung des Volkes, das den Völkern Recht schaffen, das Thora erteilen, vollends das stellvertretende Leiden; Deuterojesaja wußte zu gut, daß sein Volk ein sündiges, unreines, blindes sei. Allem jenem konnte daher in dem Buche einfach nicht weiter Folge gegeben werden, wir hören tatsächlich außerhalb der Stücke nie davon. Anderes mußte limitiert werden, besonders das glaubensvolle Ausharren im Leid von 50, 4—9, welches wenigstens auf einen Teil des Volkes zutraf 51, 1 ff., das Leuchten, d. i. das unmittelbare Heilbringen für die Völker 42, 9; 49, 6, welches zu einem Verkündigen der Wundertaten Gottes an sie wurde 43, 21; 48, 20, das Geist Empfangen, welches aus einer Berufsbegabung 42, 1 zu einer allgemeinen Segnung 44, 3 wurde. Aber das Zentrum der großen Verheißung konnte wirklich auf das ganze Volk übertragen werden: daß sich aus der Berufung zum Ebed Jahwe nach großem Leid die gewaltige Verherrlichung vor aller Welt ergeben würde, vor der Könige und Völker anbetend niedersinken würden.

Das ganze literarische Rätsel des deuterojesajanischen Buches, an dem sich die Theologie besonders intensiv in den

beiden letzten Jahrzehnten abgemüht hat, löst sich so mit einem Schlage aufs beste. Wir erkennen nun, welches der berechtigte Kern in der immer wieder versuchten Behauptung, auch der Ebed der Stücke sei das Volk, ist: in dem jetzigen Buche sind tatsächlich die Tröstungen und Verheißungen, die die Stücke enthalten, dem Volke vermeint, nur ihm gilt in diesem Buche die Tendenz, das Interesse des Verfassers, in der jetzigen Schrift kommt nur das Volk für ihn als Ebed in Betracht. Aber ebenso erkennen wir anderseits, wodurch immer wieder jene Ansicht zu Falle kam, durch den Versuch ihrer Vertreter, nun alle Einzelheiten der Stücke auf das Volk zu deuten, was einfach unmöglich war, weil dieselben sich ursprünglich auf eine ganz andere Größe, ein Individuum bezogen hatten, weswegen auch Deuterojesaja in seinem Buche vielen Einzelheiten derselben gar keine Folge geben kann.

Nun besitzen wir, wie mir scheint, mehrere ausdrückliche Bestätigungen dafür, daß tatsächlich eine solche Übertragung stattgefunden hat. Zunächst kommt das יִשְׂרָאֵל 49, 3 in Betracht. Daß dasselbe von Hause aus dem Kontexte fremd war, wird aus stilistischen und metrischen Gründen mit Recht fast allgemein angenommen, aber eine spätere Glossierung behält hier immer ihre Bedenken, da der Text von v. 1—6 zu offenkundig ein individualistischer ist. Das Bedenken verschwindet, wenn Deuterojesaja selbst durch das ausdrücklich hineingesetzte Wort hat sagen wollen: auch dies ist dir, Israel, jetzt vermeint. Ebenso scheint durch 49, 7 Deuterojesaja selbst angedeutet zu haben, wie er jetzt verstanden werden wollte: daß die Verherrlichung, von der v. 6 die Rede war, Israel gelten sollte. Drittens kann man auch 55, 3—5 hierherziehen. Deuterojesaja kennt den Bund Jahwes mit der Davidsfamilie (v. 3) und weiß, daß dieselbe zu einem immerwährenden Zeugen, Fürsten und Herrscher für Nationen bestimmt ist (v. 4), aber hier folgert er daraus, daß deswegen unbekannte Völker Israel untertänig sein würden (v. 5). Daß er selbstverständlich auch aus jenem Bunde gefolgert hat, daß immerdar ein Davidide auf Israels Thron sitzen würde, haben wir oben gesehen, aber er sagt hier nichts davon und

legt nur allen Nachdruck auf das, was daraus an Verheißungen für das Volk folgte.

Und vielleicht die glänzendste, wiewohl nur negative Bestätigung liefert 51, 4ff. Wer von 42, 1ff.: 49, 1ff.; 50, 4ff. herkommt, erwartet, daß hier unbedingt vom Ebed als dem Träger der Thora und Mischpat geredet werden muß. Warum geschieht es nicht? Einfach, weil, als das Buch geschrieben wurde, der persönliche Ebed von 42, 1ff.; 49, 1ff. für Deuterojesaja nicht mehr in Betracht kommt, sondern das Volk als Ebed; von diesem aber kann, so sehr der Verfasser sonst die Angleichung anstrebt, die Tätigkeit des ursprünglichen Subjekts von 42, 1—4 einfach nicht prädiziert werden, da Israel schlechterdings unfähig für dieselbe wäre, und daher muß er hier Jahwe als das Subjekt der Handlung, die dort vom Ebed ausging, auftreten lassen.

Ganz dasselbe gilt endlich von 42, 19—21, einer Stelle, die ich, wie ich jetzt einräumen muß, bisher mißverstanden habe. Auch hier soll das, was v. 1—4 vom Ebed ausgesagt war, auf das Volk übertragen werden, und doch muß Deuterojesaja selbst einräumen, daß es dazu unfähig ist, ist es doch blind und taub. Und so sagt v. 21 (durchaus in Parallele zu 51, 4ff.) nur, daß es Jahwe um seiner Treue willen gefiele, die Thora groß und herrlich zu machen, von dem aber, was in v. 1—4 die Hauptsache war, daß dies durch den Ebed geschehen würde, hören wir nichts. Wir kommen auf die Erklärung dieser Stelle noch einmal zurück.

Genau so liegt es mit der Herausführung des Volks aus dem Exil: auch hier tritt statt des herausführenden Ebed von 42, 7b; 49, 5. 6. 8. 9a Jahwe selbst 42, 13f.; 49, 10b ein.

Schließlich gewinnt auch die feine Beobachtung Zillessens (a. a. O. S. 273ff.), daß außerhalb der Gottesknechtsstücke das „Ebed Jahwe“ immer nur ein Prädikat Israels neben anderen sei, jedenfalls die beste Erklärung, wenn lediglich eine Übertragung des in den Ebedstücken in bezug auf ein Individuum geprägten Begriffes vorliegt.

Man darf gegen diese unsere Annahme einer beabsichtigten Angleichung und angestrebten Übertragung durch Deuterojesaja nicht mit Bedenken kommen, die sich aus Anforderungen er-

geben, wie man sie etwa an einen modernen Schriftsteller stellen würde. Die babylonischen Hymnen und Bußpsalmen lehren, wie solche, aus ganz anderen Anlässen hervorgegangen, durch Jahrhunderte hindurch gesungen bzw. gebetet wurden, wenn nur die Situation eine entfernt ähnliche war; von den biblischen Psalmen gilt sicher zum Teil ganz dasselbe, auch da sind viele ursprünglich ganz individuelle Lieder von der Gemeinde gesungen, ohne daß man es als anstößig empfand, daß manches in ihrem Inhalt auf die Situation und Beschaffenheit der Gemeinde gar nicht passe, ich erinnere nur an Psalm 18, 22, 69 usw. Auch auf das Umgekehrte, das Einschieben späterer Lieder in die historischen Bücher bei Anlässen, die nur in ganz äußerlicher Berührung mit diesen standen z. B. 1. Sam. 2; auch Jes. 38, 9 ff.; Jona 2 sowie auf die sog. historischen Psalmüberschriften kann hingewiesen werden.

Tatsächlich war ja bei unserer Deutung eine innere Berechtigung zu solcher Übertragung für Deuterojesaja gegeben, denn das, was einstmals dem Volksoberhaupt verheißen war, war natürlich auch damals zugleich schon eine Verheißung für das Volk gewesen. Indem aber jenes jetzt als vermittelnde Persönlichkeit ausgeschaltet wurde, wurde die Verheißung für dieses noch unmittelbarer. Freilich zeigt sich gerade an jener Übertragung, daß Deuterojesaja nicht mehr ein Prophet im alten Sinne, sondern ein עֶבֶד war.

Aber sind wir nicht bis jetzt an der Hauptschwierigkeit, die dieser unserer neuen Auffassung entgegensteht, stillschweigend vorbeigegangen? Gibt es denn nicht in dem Buche Deuterojesajas auch außerhalb der Stücke Stellen, die den individuellen Ebed voraussetzen? War das nicht gerade der Grund, der mich „Studien" I S. 226 ff., 285 bestimmte, von der Hypothese einer früheren Entstehung der Ebedstücke abzusehen? Freilich habe ich schon damals selbst zugegeben, daß die Stützen nicht so starke wären, wie ich wohl wünschte, glaubte aber doch, daß sie so stark wären, die Annahme zu tragen, der individuelle Ebed habe noch zur Zeit der Abfassung des Buches gelebt.

Nun aber haben sich uns inzwischen die Prämissen beträchtlich verschoben, wir haben anderweitig gewiß einwandfreie Gründe für eine Priorität und spätere Einarbeitung der Stücke,

ja für eine Beziehung dieser auf das Volk bei Deuterojesaja im Jahre 538 gefunden. Und damit werden wir natürlich von vornherein skeptischer gegen unsere frühere Annahme. Freilich, Greßmann, dem wir zum Teil die neue Beurteilung verdanken, könnte uns in jener bestärken. Er lehnt unter den zwei Möglichkeiten: entweder durchgehends Deutung auf Israel oder nur teilweise die erstere ab, eben weil auch außerhalb der Stücke der Knecht nicht überall mit Israel angeredet und mit demselben identisch sein könne (S. 316 f.). Aber bedenklich dagegen macht schon, daß die zwei einzigen Belegstellen, die er nennt, 42, 6 f.; 49, 8 f. für uns zu den Stücken gehören. Doch prüfen wir nun noch einmal die wirklich in Betracht kommenden, es sind fünf: 42, 19—21; 43, 10; 44, 26; 50, 10; 51, 16. Wir beginnen mit den beiden einfachsten.

a) Mit 44, 26 finden sich durchgehends die Vertreter der konsequenten Deutung des Ebed auf das Volk sehr einfach ab, indem sie nach dem מַלְאָכָיו in v. b ein עֲבָדָיו emendieren und beide Worte auf die Propheten beziehen. So sehr das meinen jetzigen Intentionen entspräche, ich muß meine Bedenken von „Studien" 1 S. 220 aufrecht erhalten: bei dem prägnanten Sinne, in dem das עֶבֶד sonst stets in dem Buche gemeint ist, halte ich es für durchaus unwahrscheinlich, daß es dies eine Mal die Propheten bedeuten sollte. Dazu kommen die Worte דבר und עצת, die das Buch sonst stets von Gottes sich trotz aller Hemmnisse durchsetzenden Plänen und Entscheidungen braucht vgl. 40, 8; 45, 23; 46, 10 f.; 55, 11. Dieselben konnten dann wohl als Pläne und Worte des individuellen Ebed bei dessen exzeptionellem Verhältnis zu Gott bezeichnet werden vgl. 49, 2; 50, 4; 51, 16, aber einfach als Pläne und Worte der Propheten? Deuterojesajanisch wäre das sicher nicht. Ich halte daher nach wie vor die Emendation in מַלְאָכוֹ vgl. 42, 19 für wahrscheinlicher. Aber so gewiß danach Deuterojesaja einen individuellen Ebed kennt, so wenig kann daraus gefolgert werden, daß derselbe im Jahre 538 noch gelebt habe und ihm persönlich die Verheißungen der Stücke im jetzigen Buche vermeint seien. Vielmehr kann für Deuterojesaja „Wort seines Knechtes" und „Plan seines Gesandten" eine von früher her feststehende Bezeichnung für das,

was der Ebed einst gesagt und geplant hat, d. i. für Ankündigung von Heimkehr des Volkes und Neuaufbau Jerusalems sein, wie es in v. b erklärt wird. Und diese Bezeichnung setzt er als eine auch seinen Hörern geläufige voraus.

b) Genau so steht es mit 50, 10. Deuterojesaja stellt den Ebed als Vorbild seiner Hörer hin. Aber hier zeigt v. b sogar deutlich, daß derselbe der Vergangenheit angehört.

c) Schwieriger ist schon die Beurteilung von 43, 10. Indes die schweren Bedenken, die ich gegen die Deutung auf das Volk „Studien" I S. 217—220 vorgetragen habe, dürften gerade bei der Annahme früherer Entstehung der Stücke schwinden. Denn, wenn ich früher meinte, das עַבְדִּי würde bei der Beziehung auf das Volk inhaltsleer, weil Knechte im Sinne von Verehrern auch die anderen Götter hätten, so liegt das nun anders, indem das Wort besagt: gerade ihr seid der Ebed, von dem ich früher so Glänzendes verheißen habe; das Wort hat nun durch die älteren Stücke 42, 1 ff.; 49, 1 ff. einen vollen Inhalt, der nachdrücklich hiermit auf Israel übertragen wird. Ebenso erledigt sich das zweite Bedenken, daß die Berufung des Ebed Israel nach Deuterojesaja doch Selbstzweck sei, hier aber gesagt würde, Israel wäre zu dem Zwecke zum Ebed berufen, daß es gläubig würde. Denn auch das wird verständlich, wenn der Begriff der Berufung Israels zum Ebed ein von dem mit einem bestimmten Zweck berufenen individuellen Ebed auf dasselbe übertragener ist: der Zweck selbst mußte sich natürlich bei dieser Übertragung ändern. Endlich, auch das auffallend unbestimmte „man führe hinaus" v. 8, an dem ich Anstoß nahm, erklärt sich aufs beste, wenn Deuterojesaja, als er dies Buch schreibt, gerade keinen bestimmten Herausführer, keinen individuellen Ebed mehr (wie ursprünglich 42, 6 f.) im Auge hat.

d) Als eine der schwierigsten Stellen im ganzen Buche erscheint der vielumstrittene Abschnitt 42, 19—21. Ich habe es mir „Studien" I S. 207—217 sauer werden lassen, in sein Verständnis einzudringen, muß aber jetzt rückhaltlos zugeben, daß ich ihn mißverstanden habe und die richtigere Erkenntnis zum Teil der gründlichen Untersuchung der Stelle durch Giesebrecht S. 145—160 verdanke. Ich kam zu dem Resultat, daß diese

Verse von dem individuellen Ebed handelten, aber meine Prämissen waren falsche, und vollends erscheint auch das Problem dieser Stelle bei der Annahme einer Übertragung des Ebedtitels von einem einzelnen auf das Volk mit einem Schlage in einem anderen Lichte.

Ich stieß mich zunächst an den doch viel eher auf ein Individuum als auf das Volk hinführenden Ausdrücken מְשֻׁלָּם und מַלְאָכִי אֶשְׁלַח v. 19, aber jedes Bedenken schwindet, wenn einmal der individuelle Ebed so benannt war und die immer wieder konstatierte absichtliche Angleichung vorliegt. Ich fußte zweitens auf v. 21. Aber da hat mir Giesebrecht S. 148 eine falsche Fragestellung nachgewiesen: „Es ist ebensogut denkbar, daß die Herrlichkeit des Thoravolkes, welche mit der Verherrlichung der Thora, die Jahwe beabsichtigte, gegeben schien, in Gegensatz gebracht werden soll zu der augenblicklichen Gedrücktheit des Volkes.“ So wird es tatsächlich sein. Ich kann die Argumente, mit denen ich die Möglichkeit der Deutung von v. 19 und 20 auf den individuellen Ebed darzutun suchte, hier übergehen: bei v. 19 glaube ich sie bewiesen zu haben, daß sie aber in bezug auf v. 20 künstlich bleibt, kann ich nicht mehr leugnen, dieser entscheidet tatsächlich in Hinblick auf Jes. 6, 9 für die Deutung des ganzen Abschnittes in der jetzigen Gestalt auf das Volk.

Ich kann mir jetzt fast die ganze Argumentation Giesebrechts gegen die von Duhm, Marti u. a. versuchten Textpurifikationen aneignen; der Text dürfte tatsächlich in allen Hauptpunkten intakt sein. Nur der Schluß von v. 21 macht den Eindruck, verstümmelt zu sein. Mindestens fehlt das Suffix ־הָ—. Nach Analogie von 51, 4 würde man noch besser ein מִשְׁפָּט in Parallele zur תּוֹרָה einsetzen (das וְ vor יַאְדִּיר wäre dann des Metrums wegen zu streichen). Giesebrechts Texterweiterung an dieser Stelle ist doch recht willkürlich. Jedenfalls bedeutet Thora hier genau wie 42, 4; 51, 4 die göttliche Rechtsentscheidung, durch die die Geschicke Israels bzw. der Völker gewendet und bestimmt werden, nicht, wie 42, 24; 51, 7 das Gesetz, denn die Wendung des Geschickes Israels ist das Thema des ganzen Abschnittes 42, 18 ff.; 43, 1 ff.

Während nun Giesebrecht S. 147 von 42, 19 ff. als dem

ältesten Kommentare zu 42, 1—4 spricht und S. 160 schon richtiger sagt, es liege ein bewußter Gegensatz gegen die hohe Schilderung des Ebed am Anfang des Kapitels vor, ist die wirkliche Lage der Dinge folgende: v. 19—21 sagen allerdings, das Volk sei der Ebed, von dem v. 1 ff. die Rede war, und Gott würde um seiner צֶדֶק d. i. Treue willen dafür sorgen, daß die Thora groß und herrlich würde, wie ebenfalls v. 1—7 verheißen war. Aber indem dies v. 19 ff. auf Jahwe selbst, nicht wie v. 1—7 auf den Ebed zurückgeführt, das Volk vielmehr als ein blindes und taubes charakterisiert wird, d. i. sicher das Gegenteil von der Qualifikation des Ebed von v. 1 ff., so haben wir, wie schon oben gesagt, den sicheren Beweis dafür, daß v. 19 ff. kein Kommentar zu v. 1 ff. sind, daß vielmehr in v. 19 ff. nur der Titel und damit die Verheißung der künftigen Verherrlichung von dem Ebed von v. 1 ff. auf das zur Ausübung des Berufes jenes eo ipso ungeeignete Volk übertragen werden. So verstanden geben sich v. 19—21 auch als durchaus korrekte Fortsetzung des verheißenden Verses 18.

e) Ich komme zu der letzten Stelle, in der uns freilich das Wort Ebed gar nicht begegnet und die doch unbedingt hierher gezogen werden muß, 51, 16. Im jetzigen Zusammenhang muß sich natürlich das צַּמְּךָ v. 14 auf das Volk beziehen, und dieses erscheint als in v. 16 angeredet. Daß aber diese Beziehung von v. 16 nicht die ursprüngliche sein kann, erhellt aus folgenden Gründen: α) Gottes Wort bzw. Worte in deuterojesajanischem Sinne = Befehl, Entscheidung (vgl. a) können überhaupt nicht in den Mund eines Volkes, nur eines Einzelnen gelegt werden; β) in diesem Zusammenhang könnte eine solche Aussage vollends nicht ursprünglich sein, da gerade dem Volke soeben (v. 13) vorgeworfen war, daß es Jahwe vergessen habe; γ) wir müßten dann die Infinitive mit לְ gerundivisch fassen, eine Konstruktion, die Deuterojesaja, abgesehen von dem לֵאמֹר, nie braucht.

Nun aber wird nach 49, 2 (בְּצֵל יָדוֹ), 49, 9; 50, 4 (דָּבָר) vgl. mit 44, 26 es fast gewiß, daß hier ursprünglich der individuelle Ebed angeredet war. Freilich bietet der Vers auch dann eine Schwierigkeit: kann als Zweck der Bewahrung des Ebed hingestellt werden, daß er „einen Himmel pflanzen und eine Erde

gründen“ soll? Gunkel (Forschungen I S. 78) hat daraus geschlossen, daß er eine mythische Persönlichkeit sei. Nach allem, was wir in III § 6 und 7 gehört haben, würde ich diesen Schluß nicht ziehen, auch wenn der Text intakt wäre. Denn auch in diesen Worten könnte dann eine aus babylonischen Hymnen entnommene Bezeichnung für den Bringer eines neuen Zeitalters stecken, die auf einen historischen Zeitgenossen übertragen wäre.

Aber da das נָטַע שָׁמַיִם eine ganz singuläre Redensart wäre, so ist es doch fast gewiß, daß das שָׁמַיִם nur eine aus v. 13 (נטה ש״) hineingekommene Glosse ist, daß entweder dafür, wie Klostermann aus Ez. 36, 34 geschlossen, ein שְׁמֵמָה parallel zu אֶרֶץ gestanden, oder auch, daß überhaupt keine Objekte da waren (vgl. dazu Jer. 1, 10b; 18, 9; 31, 27b). In beiden Fällen aber erhielten wir eine neue Bestätigung dafür, daß es sich hier um den Ebed von 49, 6, 8, 9a handelt, der Israels Stämme aufzurichten hat. Auch die babylonischen Könige bezeichnen als ihre Aufgabe „den Grund des Landes zu legen“ vgl. K. B. III. 2. S. 9 usw. Wir übersetzen also: „Und ich legte mein Wort in deinen Mund und im Schatten meiner Hand barg ich dich, daß du (be)pflanzest (die Einöde) und gründest (das Land) und zu Zion sagst: mein Volk bist du“. In diesem Falle wird auch das „mein“ Volk durchaus erklärlich, indem Jahwe als das ideelle Subjekt aus v. a nachwirkt.

Ist also hier der Ebed zur Zeit der Abfassung des Buches noch lebend? Wird er nicht direkt angeredet? Das ist doch abermals ausgeschlossen, denn, wenn eben in v. 13 mit „du“ das Volk angeredet war, so kann der Verfasser nicht, ohne es irgendwie anzudeuten, mit dem „du“ in v. 16 eine ganz andere Größe meinen. Und so bleibt auch hier nur der Ausweg, daß in diesem Verse (vielleicht überhaupt schon in v. 14—16) ein Zitat aus einem älteren individuellen Ebedstücke vorliegt, welches Deuterojesaja nun nicht in seinen Einzelheiten, wohl aber dem Grundgedanken nach auf das Volk überträgt: du vergißt mich (v. 13), ich aber werde dich trotzdem wiederherstellen und zu Gnaden annehmen (v. 16).

Unsere Untersuchung der fünf Stellen hat folgendes Resultat ergeben: zweimal (44, 26; 50, 10) verrät der Verfasser allerdings,

daß er sich bewußt ist, daß der Ebed ursprünglich ein Individuum war, doch haben beide Stellen für den Ebedbegriff des jetzigen Buches keine Bedeutung, zweimal (42, 19—21; 43, 10) ist tatsächlich mit dem Ebed Israel gemeint, und einmal (51, 16) liegt das Fragment eines individuellen Ebedstückes vor, das wie die ganz erhaltenen vier im jetzigen Zusammenhange von Deuterojesaja auf das Volk übertragen ist.

Ich möchte nur noch auf eine Perspektive hinweisen, die sich von dem letzten Punkte aus ergibt: haben wir hier ein bruchstückweise erhaltenes, auf das Volk übertragenes Stück gefunden, so folgt daraus, was freilich eigentlich schon an sich selbstverständlich ist, daß andere Stücke uns ganz können verloren gegangen sein, weil sie sich noch weniger als die erhaltenen zur Übertragung auf das Volk, zur Aufnahme in das jetzige Buch eigneten.

Zunächst fanden wir schon, daß aller Wahrscheinlichkeit nach ein Ausdruck, der in keinem der uns erhaltenen Stücke vom Ebed gebraucht wird, einmal in einem solchen von ihm geführt ist, nämlich das מַלְאָכִי 44, 26. Und dasselbe gilt von מְשֻׁלָּם und מַלְאָכִי אֶשְׁלַח 42, 19, die unmöglich original können auf das Volk geprägt sein. Ja, es besteht die Möglichkeit, daß der ganze Vers 42, 19 (wie 51, 16) aus einem solchen im übrigen verlorenen Stücke stammt, die Bilder „blind und taub“ (vgl. Psalm 38, 11 und 14) für das Unglück des Königs fanden wir auch in den babylonischen Bußpsalmen, Bilder, die bei der Übertragung auf das Volk natürlich einen anderen, tadelnden, religiös gefärbten Sinn bekommen (v. 20 vgl. 43, 8. 10).

Sodann wird ein Ausdruck, der bis jetzt aller Erklärung spottet, dieselbe auf diese Weise finden, das „von den Enden der Erde her und von ihren Winkeln“ 41, 9. Daß dieser Ausdruck nicht auf den historischen Abraham, zumal im Munde des in Babylon auftretenden Verfassers, paßt, ist längst empfunden. Er erklärt sich aber aufs beste, wie das קְרָאתִיךָ בְּחַרְתִּיךָ usw., als Angleichung an eine Aussage von dem individuellen Ebed in einem uns nicht mehr erhaltenen Stücke. Denn wir fanden bereits oben, daß auch von den babylonischen Retterkönigen gesagt wird, daß sie an verborgenen Orten, in fernen Gebirgen

geboren wurden. Und das wird vermutlich mit jenen Ausdrücken deutlicher noch als 49, 2 auch einmal vom individuellen Ebed prädiziert sein.

Ein ganz minimales Bruchstück eines anderen derartigen Liedes dürfte 49, 16b erhalten sein: „Der Allherr Jahwe hat mich gesandt, und sein Geist (ist auf mir)". Der Prophet spricht im ganzen Buche nie von sich mit „Ich", und vom Cyrus oder vom Volke kann das Wort vollends nicht gebraucht sein. Es bietet einen interessanten Beleg dafür, daß wir 44, 26 richtig beurteilt haben. Deuterojesaja setzt die Ebedstücke als bei seinen Hörern bekannt voraus, wir haben sie uns alle, modern geredet, in Anführungszeichen geschrieben zu denken, hier genügt ihm sogar der Anfang eines solchen Zitats, falls nicht einmal 61, 1—3a, mit dessen Anfang es auffallend zusammenklingt, hier gestanden hat und von einem späteren Redaktor an die jetzige Stelle gesetzt ist. Doch abermals hat dasselbe im jetzigen Zusammenhange die allgemeine übertragene Bedeutung: jetzt kommt die verheißene Zeit der Rettung und Wiederaufrichtung des Volkes. 48, 16 steht zu 14f. genau in demselben Verhältnisse wie 42, 1ff. zu 41, 25ff.

Nach allem diesem ist es endlich höchst wahrscheinlich, daß, wie eben schon angedeutet, auch 61, 1—3a ein solches ursprünglich auf den individuellen Ebed gedichtetes und entweder von einem Redaktor umgestelltes oder von Deuterojesaja selbst überhaupt nicht in sein Buch aufgenommenes Stück ist, weil sich dasselbe zu sehr gegen die Übertragung auf das Volk sträubte. Dasselbe erinnert lebhaft an die Schilderung der Segenszeit in dem Briefe des assyrischen Höflings an Aschurbanapal, worauf schon Greßmann (S. 261) mit Recht aufmerksam gemacht hat. Es wäre im letzteren Falle von Tritojesaja bzw. Deuterojesaja in Jerusalem neu publiziert.

Ich formuliere zum Schlusse noch einmal das Resultat dieses wichtigen Kapitels, das, wie ich glaube, das literarische Rätsel des deuterojesajanischen Buches befriedigend für alle Zeiten löst. Die individuellen Ebedstücke sind älter als das übrige Buch und den Hörern, mindestens zum Teil, bereits bekannt; sie sind von Deuterojesaja in der Absicht in sein Buch aufgenommen,

die einst dem individuellen Ebed gegebenen Verheißungen auf das Volk zu übertragen. Diese Übertragung war nur in bezug auf die Verheißung als eine ganze, nicht in bezug auf alle Einzelheiten möglich. Diese konnten nur teilweise übertragen werden (das Leiden, die Berufung, Erwählung, Unterstützung, Rechtfertigung, Verherrlichung, anbetende Unterwerfung der Völker), teils mußten sie im jetzigen Buche ganz beiseite gelassen, neutralisiert werden (das Recht verschaffen, Thoraerteilen, Herausführen, Bundvermitteln, Stellvertreten), teils limitiert werden (das Ertragen des Leides, das Lichtbringen für die Völker, die Geistbegabung). Aber tatsächlich kommt im jetzigen Buche nur das Volk für Deuterojesaja als Ebed in Betracht. Natürlich weiß er, und weiß auch ein Teil seiner Hörer, daß die Stücke ursprünglich von einem einzelnen handelten, aber seine jetzige Tendenz ist nur die, das Volk als Ganzes zu trösten, zu retten, für die bevorstehende Heimkehr zu gewinnen. Außer den uns ganz erhaltenen 4 Stücken hat er einst noch andere auf den individuellen Ebed gedichtet, von denen er vielleicht 2 bzw. 3 fragmentarisch aufgenommen und ebenfalls auf das Volk übertragen hat; das Buch aber kann noch Anspielungen auf weitere, verloren gegangene enthalten, die sich nicht für diese Übertragung und Angleichung eigneten.

Daß in dieser Lösung die kollektivistische und die individualistische Deutung der Ebedstücke miteinander verbunden und ausgesöhnt sind, wird man sogleich bemerken, ebenso aber auch, daß ich diese Aussöhnung nicht künstlich gesucht habe, sondern daß sie sich uns einfach aus dem Tatbestande des Buches ergeben hat.

Kapitel V.

König Jojachin als der Ebed der Gottesknechtsstücke.

Daß wir nach allem bis jetzt Dargelegten fast zwingend auf die Persönlichkeit Jojachins als des Gottesknechts der Stücke

hingeführt werden, bedarf nur noch eines kurzen Beweises. Wir haben in unseren früheren Untersuchungen ernstlich auch noch andere Persönlichkeiten des Davidshauses ins Auge fassen müssen, Serubbabel, Schealthiel, Scheschbazzar. Doch diese alle verschwinden ohne weiteres bei der richtigen Erkenntnis der Entstehungszeit der Stücke und ihres Verhältnisses zu dem übrigen Buche. Wir haben jetzt, entgegen unserer eigenen früheren Auffassung gefunden, daß nichts in diesem zu der Annahme zwingt, daß zur Zeit seiner Abfassung, also 538/37 der Ebed noch am Leben war, daß aber die von ihm handelnden Stücke einer anderen, früheren Periode ihre Entstehung verdanken.

Als Kennzeichen dieser fanden wir erstens, daß Cyrus noch nicht im Gesichtskreise des Verfassers steht, zweitens, daß von einem besonderen Hasse gegen Babylon nichts in den Stücken zu bemerken ist; einen solchen kann man nicht einmal in 50, 9 finden: der Vers handelt nur von denen, die es wagen, falsche Beschuldigungen gegen den Ebed zu erheben, ganz gleich, ob Babylonier oder Juden. Nehmen wir beides zusammen, so empfiehlt sich sofort die Regierungszeit des babylonischen Königs Amel-Marduk 561—59. Wir hören 2. Kön. 25, 27 ff., daß dieser sogleich im Antrittsjahre seiner Regierung mit der den Juden feindlichen Politik Nebukadnezars brach, den gefangenen Jojachin aus dem Gefängnisse entließ, ihn mit königlichen Würden wieder ausstattete und an seinen Hof zog.

Winckler hat (K. A. T. S. 284) sicher richtig diese Maßregel dahin gedeutet, daß dieselbe zugleich die Absicht der Wiederherstellung Judas zum Ausdruck brachte, daß theoretisch seitdem Königtum und Staat Judas wieder bestanden und daß die praktische Realisierung nur dadurch vereitelt wurde, daß nach den kurzen 2 Jahren der Regierung jenes unter Neriglissar und Nabunaid die Politik Nebukadnezars gegenüber den Juden wieder aufgenommen wurde. Daß aber jene Maßregel Amel-Marduks auch einen Umschwung der Stimmung der Juden gegen Babylon zur Folge haben mußte, ist selbstverständlich; war doch diese Befreiung der Weltstadt nicht abgerungen wie die des J. 538, sondern freier Entschluß. Ebenso selbstverständlich freilich ist, daß nach den vereitelten Hoffnungen erst recht der

Haß wieder emporschlug, wie wir ihn im sonstigen deuterojesajanischen Buche vgl. 47, 6f usw. und vollends Jes. 14, 17; Jer. 50; 51 bemerken.

Ist aber die Regierungszeit Amel-Marduks die, in der uns die Entstehung der Ebedstücke am besten verständlich wird, so ist damit gegeben, daß der Ebed selbst kein anderer als der gefangene und dann soeben erhöhte Jojachin ist. Wir werden im folgenden noch einmal kurz sehen, wie in jeder Richtung diese Rechnung stimmt.

§ 1. Schicksale und Beurteilungen Jojachins.

Ich verweise hier auf den ebenso betitelten ausführlichen § 3 K. VI in den „Studien“ S. 240—56 und brauche das dort Ausgeführte nicht nochmals zu sagen. Es ist eine Tatsache, daß Jojachin im Alter von 53 Jahren nach 35jähriger Kerkerhaft begnadigt, mit Ehren überschüttet und Vater von 7 bzw. 6 Söhnen geworden ist vgl. 2. Kön. 25, 27ff.[1]); Jer. 52, 31ff.; 1. Chron. 3, 17f. Winckler hat O. L. Z. 1901 N. 8 Spr. 329 mir gegenüber gemeint, ich stelle mir sein Gefängnis zu grausam vor, dasselbe habe in nichts weiter bestanden als in „fürstlicher Haft“: er durfte nur Babylon nicht verlassen und wurde dort einem Großen zur Beobachtung übergeben; Jer. 52, 31ff. sei der Text der Königsbücher nur ausgeschmückt.

Nun ist ja ganz richtig, daß Jojachin, weil er nicht eidbrüchig geworden war, auch nicht eine furchtbare Strafe, wie sie Verrätern (vgl. Zedekia) zuteil wurde, erhalten hat. Und leider besitzen wir bis jetzt kaum Nachrichten, an denen wir die biblische über die Behandlung Jojachins kontrollieren können. Aber so einfach wie mit dem in Ägypten internierten Aziri der Tell-Amarnatafeln, auf den Winckler verweist, lag die Sache mit Jojachin doch nicht. Hier handelte es sich um den angestammten Fürsten eines Volkes, dessen Staatswesen und Kult wegen der wiederholten Erhebungen der Garaus hatte gemacht

[1]) Nagl „Königsgeschichte Israels“ S. 344 vergleicht zu dieser Erhöhung mit Recht die Nekos von Memphis durch Aschurbanapal K. B. II S. 167.

werden müssen, der deswegen nach der Intention Nebukadnezars eben nicht mehr als Fürst betrachtet werden sollte und vor allem auch von seinen eigenen Volksgenossen in Babylon, um Konspirationen vorzubeugen, ferngehalten werden mußte. Und auch im Königsbuche haben wir nicht nur die Erwähnung des „Gefängnishauses", sondern auch der „Gefängniskleider" 25, 32. Von körperlichen Mißhandlungen hören wir nichts, das ist richtig, aber ausgeschlossen sind sie ebensowenig vgl. auch Micha 4, 14; und daß auch die Ebedstücke sie nicht zwingend erfordern, werden wir in § 2 hören. Doch an eine wirkliche Haft und Beraubung aller fürstlichen Ehren ist nach dem Texte des Königsbuches ganz gewiß zu denken. Und dies Zeugnis verdanken wir einem Manne, der aller Wahrscheinlichkeit nach ein unmittelbarer Zeitgenosse Jojachins war, — sonst hätte er nicht mit der Befreiung desselben das Buch abgeschlossen, sondern mindestens auch noch von der Heimkehr eines Teiles der Gola berichtet.

Nun habe ich früher, entsprechend meiner Ansicht über die Entstehung des gesamten deuterojesajanischen Buches sehr eingehend die Fragen erörtern müssen, ob es Jojachin unter Neriglissar usw. wieder schlechter ergangen sei und ob er das Ende des Exils noch könnte erlebt haben. Diese Fragen sind für uns jetzt gegenstandslos geworden, da wir gefunden, daß das Buch des J. 538 von dem Ebed als einem Lebenden keine Notiz nimmt. Ob ich sie richtig beantwortet habe, lasse ich hier also dahingestellt. Rothstein hat es mir zum Teil (a. a. O. S. 309 f.) bestritten.

Ich habe weiter versucht, Klarheit darüber zu gewinnen, wie die freiwillige Selbstauslieferung Jojachins zugunsten seiner Stadt und sein Charakter von den Zeitgenossen beurteilt sei, wobei sich ergab, daß das Königsbuch wirklich jene edle Tat von ihm 2. Kön. 24, 12 berichte, daß auch bereits Josephus „Antiquitates" X, 7. 1; 11, 2 die Stelle mit Recht in diesem Sinne gedeutet habe, daß aber der Deuteronomist den Jojachin 24. 9 wie die meisten seiner Vorfahren in seiner schablonenmäßigen Weise trotzdem zu einem (kultischen) Sünder stemple,

während bei Jeremia, Ezechiel und Threni 4 eine günstigere Beurteilung hindurchscheine.

Der eingehenden Kritik Rothsteins (S. 311 f.) verdanke ich die Erkenntnis, daß ich aus Jer. 22, 24–30 zu viel gefolgert habe, daß dieser Prophet dem Jojachin zwar gewiß nicht seine Teilnahme versagt, aber in der Hauptsache ihn doch wie der Verfasser von 2. Kön. 24, 9 beurteilt hat. Das stimmt dann ja tatsächlich durchaus zu Jes. 53, 9, wonach bei der Exilierung niemand unter den Zeitgenossen auf den Gedanken gekommen ist, daß der Ebed nur wegen der Sünde seines Volkes die Strafe der Verbannung erlitte.

Wohl aber hat Rothstein trotz mancher Differenzen im einzelnen mir darin zugestimmt, daß Ezechiel 19, 5—9 nicht etwa den Jojachin verurteilt, wie fast allgemein angenommen wird, sondern in diesen Versen vom Jojakim oder Zedekia handelt, daß vielmehr bei ihm 17, 22—24; 21, 30—32 und weiter 34, 23 f.; 37, 24 f., sobald die Katastrophe über Jerusalem hereingebrochen war, eine andere günstigere Beurteilung Jojachins als des rechtmäßigen Vertreters der davidischen Dynastie sich regt, ja, daß er auf diesen als solchen die alte messianische Hoffnung übertragen hat, eine Hoffnung, die, sobald ihr Gott nur in der geschichtlichen Führung Jojachins neue Nahrung gab, glühend emporlodern mußte. Es ist wohl möglich, daß, wie Begrich (a. a. O. S. 459 f.) geschlossen hat, Ezechiel, als er 40—48 schrieb, die einst von ihm gehegte Hoffnung auf das in die Erscheinung treten des Messias aufgegeben hat. Aber auch dies würde nur ein Argument für unsere Annahme sein; wäre seine frühere Erwartung eine abstrakte gewesen, so verstünde man nicht, wie sie nach wenigen Jahren verblassen konnte; war sie aber mit der Person Jojachins aufs engste verknüpft, so besäßen wir den Schlüssel zu dem Stimmungsumschwung in der einfachen Tatsache, daß Jojachin allen gegenteiligen Hoffnungen zum Trotze von einem Jahre zum anderen in der Kerkerhaft verblieb. Endlich finde ich in Threni 4, 20 (trotz Rothstein) die Andeutung eines beginnenden Umschlages in der Stimmung der Exilierten dem gefangenen Könige gegenüber.

Der Boden ist also doch wirklich genügend gesichert, auf

dem eine Erwartung wie die der Ebedstücke vom Ebed erwachsen konnte. Hatten sich trotz des Falles Jerusalems im Beginne des Exils hochgespannte messianische Erwartungen geregt, hatte Ezechiel trotz des Sturzes der davidischen Dynastie angenommen, es werde aus ihr ein zweiter Statthalter Jahwes, ein zweiter David hervorgehen, so konnte sich wahrhaftig gar leicht, wenn etwa das legitime Oberhaupt jener nach dem langen Leid und der lange ergeben getragenen schweren Demütigung plötzlich zu hoher Ehre gelangte, wenn alle Aussicht vorhanden war, daß er das Reich seiner Väter wiederherstellen würde, die Hoffnung bilden, dieser Davidide sei zu noch weit Größerem von Gott, sei nun wirklich zu seinem Statthalter auf Erden bestimmt, durch ihn wollte Jahwe sein Reich bis an die Enden derselben ausdehnen. Dann konnte aber auch gerade von ezechielischen und deuteronomischen Vergeltungsideen aus die Beurteilung seines Leides vollends umschlagen und die werden, er sei nicht für eigene Schuld gestraft, es sei vielmehr ein Leid gewesen, das Gott ihm in seinem Heilsplane auferlegt, ein unschuldiges, damit durch dasselbe seines Volkes Sünden gesühnt und dieses, wie er selbst, aus tiefer Trübsalsnacht zu um so größerer Herrlichkeit gelangen sollten. Ich sage, es konnte die Erwartung eine solche werden, vorausgesetzt natürlich, daß sich ein Mann fand, die geheimnisvollen Wege der Gottheit zu deuten.

§ 2. Die Deutung der Stücke auf Jojachin.

Dieser Mann hat sich in Deuterojesaja gefunden. Wer seine von dem Ebed Jahwe handelnden Stücke, deren Entstehung unter Amel-Marduk auch aus anderen Gründen die größte Wahrscheinlichkeit für sich hat, auf die Frage hin durchliest, wen der Zeitgenossen er als Ebed Jahwe im Auge habe, der kann sich dem ja gar nicht auf die Dauer verschließen, daß es Jojachin sei. Zunächst sprechen entscheidend für ihn die Stücke 42 und 49: wenn es 2. Kön. 25 auch nicht ausdrücklich gesagt wird, so können wir es doch zwischen den Zeilen lesen, daß Amel-Marduk, der den Jojachin wieder unter die Könige ein-

reiht, ihm die Vollmacht, sein Reich wieder aufzurichten, erteilt hat, und ist es nicht das, was 42, 7; 49, 5. 6a. 8. 9a; (53, 12) vom Ebed feierlich proklamiert wird, freilich an den ersten Stellen nur als Vorstufe zu etwas noch Größerem? Doch ebenso entscheidet für Jojachin 52, 13—53, 12.

Diese Stelle ist der Ausgangspunkt meiner Untersuchung „Studien" I S. 256—274 gewesen. Ich habe dort dargetan, daß es sich hier nicht um einen Aussätzigen handelt, wie manche Ausleger annehmen, aber ebensowenig um einen wirklich Gestorbenen, daß durch 52, 14; 53, 5. 8–11. 12b dies geradezu ausgeschlossen sei, vielmehr in 52, 14; 53, 3. 4 nur vielleicht das Bild vom Aussatz, in 53, 8. 9 das Bild vom Tode auf den Ebed übertragen ist, daß es sich in Wirklichkeit um einen Exilierten und Eingekerkerten, aller seiner Herrscherwürden Beraubten handelt. Und dieser Mann, der infolge seines Schicksals auch Hohn und Krankheit erlitten, der hat nach v. 11 die Freiheit wieder erhalten, Nachkommenschaft gesehen, der soll nach v. 12 in die Reihe der Fürsten eintreten, ein Gegenstand des Staunens von Königen und Völkern 52, 15. Es kann doch nicht zweifelhaft sein, daß das in großen Zügen das Lebensbild Jojachins ist, daß es aber auch schlechterdings auf keinen anderen, sei es Davididen, sei es Nichtdavididen paßt, soweit unsere geschichtlichen Kenntnisse reichen.

Habe ich es nötig, noch einmal auf meine ausführliche Argumentation in dieser Richtung zurückzukommen? Der Machtspruch Giesebrechts, eine solche Übertragung einzelner Allegorien wie die von Tod und Grab auf ein historisches Individuum sei unmöglich, ist bereits II § 5 als ein ganz haltloser zurückgewiesen; er wird sowohl durch das Alte Testament, durch Ez. 37, 12; Threni 3, 1ff.; Psalm 88, 6. 7. 12; 107, 18. 20; 116, 3. 8. 15. 16. 19; 143, 3. 4 usw., wie vollends durch die babylonischen Bußpsalmen widerlegt vgl. III § 7. Es ist ein immer wiederkehrendes Schema in der orientalischen Klagepoesie: Unglück — Schmerzen — Krankheit — Spott — Feinde vgl. z. B. auch Jer. 15, 16—18; 17, 14f.; Hiob 16, 6–16; 19, 7—22; Psalm 38, 2ff., das ebensogut auf einen Einzelnen wie auf ein Volk übertragen wird; ist die reale Lage die der Gefangenschaft, so wird

sie unter dem Bilde des Todes angereiht, wie anderseits Krankheit auch wieder unter dem Bilde der Fesselung auftreten kann vgl. Hiob 13, 27 usw. Dafür, daß überhaupt die mythologische Bildersprache des alten Orients Gefängnis und Tod gleichsetzte, vergleiche man noch besonders die Ausführung Winklers „Himmelsbild und Weltenbild der Babylonier" S. 41 f.: „In die Unterwelt und in das Gefängnis hinabsteigen ist ein und dasselbe."

Berechtigter ist der Einwand Rothsteins (a. a. O. S. 319), der mir in der Hauptsache durchaus zustimmt, daß ich in der Ausdeutung der Einzelzüge auf das Schicksal Jojachins wohl stellenweise zu weit ginge. Zu 53, 2a habe ich mich selbst ja schon in der Beziehung korrigiert und in III § 6 bereits das Resultat vorbereitet: das ganze Kapitel will überhaupt keine photographisch getreue Reproduktion des Lebensbildes Jojachins sein, der Verfasser ist ein Dichter und schildert jenes zum Teil in Farben, die ihm durch andere Stoffe bereits dargeboten waren, durch Hymnen, Psalmen, Mythen. Welche der Einzelzüge solche traditionellen sind und welche sich als genaue Wiedergabe der Schicksale Jojachins in Anspruch nehmen lassen, das wird sich im einzelnen wohl nie ganz sicher feststellen lassen; ich verzichte daher auf einen erneuten Versuch in dieser Richtung, genug, daß die Identität der Lebensschicksale in den Hauptzügen absolut feststeht. Auch in 42, 4; 49, 2 möchte ich daher die früher von mir vorgeschlagene, speziell historische Anspielung aufgeben, die erste Stelle ist eine aus der Antithese zu v. 3 sehr natürlich hervorgegangene Ausmalung der Tätigkeit eines zu einer wunderbar hohen Aufgabe von Gott Berufenen, und 49, 2 ist bereits oben als absichtlich geheimnisvolle, konventionelle Anspielung auf das Schicksal des Ebed vor seinem Hervortreten als Retter gedeutet.

Doch auf 50, 4—9 möchte ich kurz noch einmal eingehen. Hier meint zu meiner Verwunderung auch Rothstein (a. a. O. S. 320), daß ich nicht nur die „Haft" in das Stück hineintrage, sondern daß ihm sogar angesichts des einfachen Wortlautes geradezu unbegreiflich sei, wie ich dies Stück aus der Seelenstimmung Jojachins in der Zeit vor 561 heraus geschrieben zu

denken vermöchte. Der erste Satz ist nicht ganz unberechtigt, von „Haft“ steht in dem Stücke selbst nichts. Aber einmal verwies ich auf das „welcher in Finsternis wandelte und kein Licht hatte“ v. 10 und hatte doch kurz vorher (S. 261) die Stellen gesammelt, an denen die Finsternis als Bild für Einkerkerung erscheint. Und zum anderen kam ich her von der Erklärung von Jes. 52, 13—53, 12, in dem evident der Zustand des Ebed der des Gefangenen ist, und so handelte es sich doch nur um die Frage, ob sich nicht auch 50, 4—9 sehr gut aus diesem Zustand heraus erklären ließe oder ob man beide Stücke auseinanderreißen müsse. Wer aber wollte jenes angesichts von v. 6 leugnen, oder läßt sich einer, der sich in Freiheit befindet, so ruhig täglich anspeien und geißeln?

Inwiefern aber die Worte 50, 4—9 aus der Seelenstimmung Jojachins vor 561 unbegreiflich sein sollen, das ist nun tatsächlich mir unbegreiflich. Unsere Erklärung des Stückes hat im Gegensatz zu der Deutung auf einen Propheten ergeben, daß hier eine Gestalt vor uns steht, die täglich Hohn und Mißhandlung erleiden muß, aber auch täglich von Gott gestärkt wird, sich mit Worten zu verteidigen, ihr gutes Recht zu betonen, alle Leiden über sich geduldig ergehen zu lassen in der Gewißheit, daß das Recht auf ihrer Seite ist und binnen kurzem Gott ihr auch öffentlich Recht geben und die Feinde vernichten wird. Ich wüßte nicht, wie ich mir die Situation und Stimmung des gefangenen Jojachin anders vorstellen sollte, und warte in der Beziehung auf weitere Aufklärungen.

Aber eins möchte ich nun noch ausdrücklich betonen, was vielleicht auch andere meiner Deutung geneigter macht. Auch in diesem Stücke sehe ich nicht mehr, wie wohl früher zu stark, eine bis ins einzelne hinein getreue Reproduktion der Lage Jojachins. Im Gegenteil, gerade bei diesem Stücke macht sich die dichterisch ausmalende konventionelle Darstellung wohl sehr stark bemerkbar. Daß Jojachin bei seiner Gefangennehmung bzw. Einkerkerung tatsächlich körperlich insultiert ist, das ist im Hinblick auf Micha 4, 14 durchaus wahrscheinlich, handelte es sich doch vielleicht dabei um eine ständige symbolische Handlung bei der Entthronung: es wurde Hand an den Ge-

salbten gelegt. Aber daß er während der Haft wiederholt Geißelung und Anspeiung habe erdulden müssen, das hieße, aus dem Stücke zu viel schließen, genug, daß er Rechts- und Freiheitsberaubung, Spott und Hohn immer wieder erlitten und alles dies gottergeben getragen hat.

Ich mache darauf aufmerksam, daß wir gerade zu diesem Stücke Parallelen im Buche Hiob haben, die uns zeigen, daß es zum Teil stereotype Züge der dichterischen Ausmalung des Leides sind, die uns hier entgegentreten. Denn wenn auch von Hiob gesagt wird, ohne daß es irgendwie in der Exposition des Buches vorbereitet wäre: „Man reißt gegen mich das Maul auf, schlägt mich schmählich auf die Wangen, insgesamt rotten sie sich gegen mich zusammen. Gott gibt mich Frevlern preis und in der Gottlosen Hände stürzt er mich“ 16, 10 f. oder, wenn auch Hiob immer allen Nachdruck darauf legt, daß er es vermöge „zu antworten“, sich zu verantworten, so daß keiner mit ihm den Prozeß durchzuführen vermöge 9, 15. 19; 13, 17—28, so möchte ich annehmen, daß hier nicht ein Verfasser vom anderen abhängig ist, sondern daß die große Verwandtschaft vielmehr damit zu erklären ist, daß beide sich in gleicher Weise der Farben bedienen, die den jüdischen Dichtern zur Ausmalung der Leiden unschuldig Leidender überhaupt geläufig waren vgl. auch Ps. 38, 6 ff.; 22, 17.

So bereitwillig ich also zugebe, daß man auf Grund von Jes. 50, 4—9 allein nie darauf kommen würde, den Ebed gerade in Jojachin zu suchen, so bestimmt muß ich meine Behauptung aufrecht erhalten, daß, nachdem bei den drei anderen Stücken diese Gestalt geradezu mit Händen zu greifen ist, auch jenes sich aufs beste auf den gefangenen Davididen beziehen läßt, der sein langes Leid in dem Bewußtsein getragen hat, daß ihm noch einmal sein Recht von Gott werden würde. Man lese doch noch einmal die in III § 7 zitierten Gebete assyrischer Könige und frage sich dann, ob nicht ein solches Stück wie 50, 4—9 einem jüdischen, seines Thrones beraubten und lange gefangenen Könige von einem Dichter in den Mund gelegt werden konnte.

§ 3. Die Ebedstücke in ihrer Entstehungsfolge.

Haben wir mit unserer Auslegung und Herleitung der Ebedstücke das Richtige getroffen, so taucht nun noch ein neues Problem auf, die Frage, ob wir noch näher die Entstehungszeit derselben fixieren können. Da wir bis jetzt gefunden haben, daß die kurze Regierungszeit Amel-Marduks im allgemeinen die Periode jener ist, so ist die Frage die, ob sich vielleicht noch näher die Entstehungsfolge der einzelnen innerhalb jenes Zeitraumes feststellen läßt.

Bei der Geringfügigkeit des Materials erscheint die Beantwortung der Frage allerdings fast unmöglich und wird auch von uns nur im bescheidensten Maße versucht werden. Aber die Hauptsache ist schon, daß man sich darüber klar wird, daß man durchaus keinen Grund hat, die Reihenfolge der Stücke, wie sie uns jetzt im Buche entgegentritt, für die ursprüngliche zu halten. Im Gegenteil, ist unsere Beurteilung des Verhältnisses der Stücke zu dem Buche des J. 538 in K. IV die richtige, so hat Deuterojesaja aus der ihm vorliegenden Sammlung seiner älteren Lieder über den Ebed bei der Abfassung des Buches bald ganze Stücke, bald Teile derselben herausgegriffen, je nachdem sie in den Gedankengang des Buches, das er nun für das Volk schrieb, am besten paßten.

Das Stück 42. 1 ff. setzte er gerade an diese Stelle, weil es sich ihm darum handelte, das zu schildern, was nun nach dem Siegeszug des Cyrus kommen sollte, das Gottesreich, welches wunderbarer, herrlicher und weitreichender sein würde als das zwar auch gottgewollte Weltreich des Perserkönigs, von dem am Schlusse von K. 41 die Rede war, 49, 1—9a, weil dieses am meisten von der Sammlung und Wiederaufrichtung des Volkes handelte, die der Verfasser 49, 10 ff. schildern wollte, 50, 4—9, weil dieses am besten den Ton angab zu der folgenden Auseinandersetzung mit den Zweifeln und dem Spott, und endlich 52, 13 ff., weil er in diesem Zusammenhange von der Erscheinung des rettenden göttlichen Armes, von dem wunderbaren Übergange aus der Finsternis in Babylon zu dem Heil, dem Kinder-

reichtum, der Verherrlichung des Volkes im Lande des Lebens, Palästina, handelte. Gelegentlich greift er nur ein kurzes Zitat heraus, um dasselbe auf das Volk anzuwenden. Ist es aber so, so ist es klar, daß über die historische Reihenfolge der Stücke durch ihre jetzige Stellung im Buche schlechterdings nichts ausgesagt ist. Über jene kann vielmehr nur ihr Inhalt entscheiden.

Da ist es nun möglich, daß wir noch ein Stück besitzen aus der Zeit kurz vor der Befreiung Jojachins, aus der Zeit, da das Urteil über ihn bereits ein wesentlich anderes geworden war, als in den Tagen Jeremias, da immer stärker die Überzeugung geworden war, daß sein schweres Leid ein unverdientes sei, da immer größere Kreise ehrfurchtsvoll zu der einst königlichen Duldergestalt aufsahen und die Gewißheit sich regte, ihm müsse noch einmal sein Recht und seinem Leiden der verdiente Lohn werden; es ist 50, 4—9. Dies ist deswegen auch das einzige, in dem dem Ebed noch Feinde gegenübergestellt werden, deren Untergang erwartet wird v. 9. Möglich freilich ist es auch, daß dies Stück aus lebendiger Vergegenwärtigung seines einstmaligen Leides nach der Begnadigung hervorgegangen ist, wo man nicht genug von ihm und der Gnade Gottes, die an ihm sichtbar geworden war, zu rühmen wußte und er vollends als das Ideal des Dulders erschien. In derselben Weise würde über 42, 19 zu urteilen sein, falls uns hier das Fragment eines Ebedstückes vorliegt.

Das Stück 52, 13—53, 12 macht den Eindruck des unmittelbarsten Widerhalles auf das Gnadendekret vom J. 561. Hier wird die Verherrlichung des Ebed vor Königen und Völkern noch als etwas kaum Glaubliches proklamiert 52, 13—15; 53, 1f. und daß er in die Reihe der Machthaber wieder eintreten soll, erscheint noch als unmittelbar bevorstehend 53, 12. Trotzdem ist bereits soeben der Arm Gottes über dem Ebed in die Erscheinung getreten 53, 1, er lebt bereits wieder nach 53, 10 b, hat also die Freiheit, die Aussicht auf Kindersegen wieder, und vor allem ist die Erkenntnis: er hat gelitten, damit das Volk geheilt würde, nur möglich, wenn er selbst als der Gerechtfertigte, der Gerechte v. 11 bereits dasteht. Anderseits ist zu beachten, davon, daß er nun sein gefangenes Volk heimführen,

daß sich unter dem Eindruck seiner Verherrlichung die Völker seinem Gotte zuwenden werden, sagt dies Stück noch nichts. Es beschränkt sich auf die Darstellung der wunderbaren Rehabilitierung seiner fürstlichen Würde und die Deutung des Rätsels seines langen Leidens.

Die feierlichste Proklamation in jener Richtung haben wir 49, 1—9a. Der Dichter läßt den Ebed sich selbst an die Völker wenden. Seine Verherrlichung ist nicht gleich so geworden, wie er gehofft hatte. Daß die Heimkehr eines Volkes keine so einfache Sache sei, wie Deuterojesaja immer dachte, bestätigte sich ja auch 538. Es schien, als sei doch das große Leid umsonst gewesen. Aber da hat der Ebed ein neues Gotteswort empfangen: Die jedenfalls in seiner Begnadigung implicite schon enthaltene Anwartschaft auf die Wiederherstellung seines Reiches ist überhaupt gar nicht das Höchste, wozu er bestimmt ist, so gewiß dieselbe nun auch gleich erfolgen wird, nein, auch die Völker werden von ihm das Licht des Heils erhalten 49, 6. Der Gedanke ist hier als etwas ganz Neues ausgesprochen, zunächst noch gar nicht im einzelnen ausgeführt.

Das geschieht erst 42, 1 ff. Die Tatsache an sich, daß der Ebed das Licht der Völker werden würde, gilt als bekannt, es wird 42, 6 darauf noch einmal zurückgegriffen. Der prophetische Dichter führt bereits aus, in welcher Weise der Ebed seines Weltherrscheramtes warten würde. Zu diesen seine Regententätigkeit ausmalenden Stücken würden auch 61, 1 ff. und die 48, 16; 50, 16 zitierten gehören.

So etwa gestaltet sich nach dem Inhalt der Stücke ihre historische Reihenfolge. Doch noch einmal müssen wir uns ins Gedächtnis zurückrufen, daß es nur Bruchstücke sind aus einem gewiß einst größeren Liederkranze, mit denen Deuterojesaja 561—59 das Wunder der Begnadigung des lange Gefangenen, seine Erhöhung und künftige Verherrlichung vor aller Welt, das Wunder, daß das erwartete Licht der Völker, der Bund mit dem Volke, der Statthalter Gottes nun da sei, gefeiert hat.

Abschließende Zusammenfassung.

Wir stehen am Ende und können zusammenfassen. Das Ergebnis unserer „Studien", daß der Ebed Jahwe, den Deuterojesaja bei der Abfassung der Stücke im Auge gehabt habe, der in Babylon gefangene und nach 35jähriger Haft zu hohen Ehren gekommene Jojachin sei, hat sich uns nur neu bestätigt, ja, wir haben in der Konstatierung der erstmaligen Publizierung jener vor dem jetzigen Buche, und zwar in der Regierungszeit Amel-Marduks ein neues schwerwiegendes Argument für diese Identifikation gewonnen. Dieselbe dürfte nunmehr einfach unausweichlich sein.

Dagegen haben wir in Einzelheiten der Ausgestaltung unserer Auffassung manches korrigiert und limitiert. Der Auseinandersetzung mit unseren schärfsten Gegnern, den Vertretern der Ansicht, daß der Ebed überall im deuterojesajanischen Buche das Volk Israel sei, verdanken wir die wichtige Erkenntnis, daß die von dem individuellen Ebed handelnden Stücke vor dem übrigen Buche von Deuterojesaja geschrieben sind, daß derselbe nun aber in diesem tatsächlich überall das Volk als Ebed im Auge hat, indem er die Verheißungen, die einst jenem gegeben waren, soweit als möglich auf dies übertrug und die Schicksale und den Beruf dieses, soweit es nur ging, denen jenes anzugleichen suchte. Auf den individuellen Ebed als auf einen lebenden reflektiert Deuterojesaja in dem jetzigen Buche nicht mehr, und das gerade haben wir früher angenommen.

Anderseits hat uns die Auseinandersetzung mit der Annahme, der Ebed sei kein zeitgenössischer Davidide, sondern eine eschatologische Gestalt, in verstärktem Maße die Erkenntnis vermittelt, daß das Ebedbild genau den echezielischen Vorstellungen vom Messias als eines Repräsentanten und Statthalter Gottes aus Davids Hause entspricht, daß wirklich auf ihn bereits vorhandene eschatologische, messianische Erwartungen übertragen sind, und in Konsequenz dessen ergab sich uns weiter, daß auch in der Ausmalung des Leidensbildes des Ebed der Prophet frei dichterisch schaltend ihm anderswoher, aus Mythen, Hymnen

und Psalmen vertraute Farben verwendet hat. Dazu haben wir ein richtigeres exegetisches Verständnis einzelner deuterojesajanischer Stellen gewonnen, besonders von 42, 19—21; 49, 4; 50, 4f; 53, 1b u. a. Mit der fortschreitenden Erschließung der altorientalischen Literatur werden gewiß einzelne Züge des Problems in ein noch helleres Licht treten. In der Hauptsache aber können wir das Rätsel des deuterojesajanischen Buches jetzt als ein definitiv gelöstes betrachten.

Deuterojesaja, der noch im Jahre 538 durchaus nicht den Eindruck eines Greises, vielmehr den eines im kräftigsten Mannesalters Stehenden macht, dürfte im Jahre 561 ein Jüngling gewesen sein, aller Wahrscheinlichkeit nach selbst erst in Babylon geboren. Daraus erklärt sich am besten der Umstand, daß er am meisten unter allen biblischen Autoren den Eindruck eines Babyloniers macht. Er hat die Katastrophen des Jahres 596 und 586 mit Bewußtsein jedenfalls noch nicht mit erlebt, er ist vielmehr aufgewachsen in den Ideen, die Ezechiel nach jenem furchtbaren Gottesgerichte vertreten hat (besonders 34—37), den Ideen von baldiger Wiederaufrichtung des Gottesreiches, vom Kommen des Knechtes David, von der Auferstehung der in den Gräbern des Exils Toten usw. Die Frommen der neuen Generation, die im Exile heranwuchs, sahen den gefangenen Fürsten mit etwas anderen Augen an, als es einst die getan, die es miterlebt hatten, daß der Sturz des Reiches zum guten Teile durch die Dynastie selbst, ihre gottfremde Politik, ihr weltliches Tun und Treiben verschuldet war. Einzelnen unter ihnen erschien vielleicht schon jetzt der eine, der nun jahraus jahrein aller seiner Würden beraubt im Kerker saß, als ein Unschuldiger, der doch seinerzeit sogar durch Selbstauslieferung versucht hatte, den Bestand seines Reiches zu erkaufen. Man wird sich in einzelnen Kreisen der Gola viel mit seiner Persönlichkeit beschäftigt haben, um so mehr, da alte Weissagungen der Besten des Volkes vom ewigen Bestande der Davidsdynastie, von einem dereinstigen Reiche bis ans Ende der Erde, von einem gerechten und milden Könige mit den Gefangenen nach Babylon gewandert waren, wo sie ähnliche Erwartungen von einem Weltretter antrafen. Sollten diese überhaupt noch einmal in Erfüllung gehen, so mußte die-

selbe irgendwie durch den zurzeit einzigen legitimen Vertreter der Dynastie vermittelt werden.

Und da kam das Dekret des Jahres 561, welches dem 35 Jahre Gefangenen die Freiheit und die königliche Würde wiedergab. War Israels Zusammenbruch von den älteren Propheten bereits als ein Teil der Weltkatastrophe aufgefaßt (vgl. Amos 1, 2; Ez. 7, 2 ff. usw.), sollte die wunderbare Restitution nicht erst recht der Beginn der Welterlösung und des Weltheiles sein? Wird nicht jeder, der das Naturell Deuterojesajas und seine eschatologischen Erwartungen aus seinem Buche, der Begrüßung des Cyrus, der Ankündigung der Sammlung Israels aus aller Welt, des wunderbaren Wüstenzuges, der freiwilligen Selbstunterwerfung der Völker usw. kennt, mit uns annehmen, daß er jenes Ereignis, welches tatsächlich eine neue Ära in Judas Geschichte inaugurierte, gefeiert haben wird mit Liedern, die zugleich eine neue Weltära einleiten sollten, die auch über das dunkle Lebensrätsel jenes Mannes, der nun als „Statthalter Jahwes" vor aller Welt legitimiert war, ein helles Licht verbreiteten, mit Klängen, wie wir sie gerade in den Ebedstücken finden? In immer neuen Weisen, von denen uns in dem Buche nur ein Teil erhalten ist, wird er während der zweijährigen Regierung Amel-Marduks die wunderbare Neuaufrichtung der Dynastie, den messianischen Beruf, die bevorstehende gerechte Weltherrschaft und Herrlichkeit sowie das vergangene Leid des Begnadigten im Hymnen- und Psalmstil seiner Zeit behandelt haben.

Aber Amel-Marduk wird 559 ermordet, sein Nachfolger Neriglissar und vollends Nabunaid beobachten den Juden gegenüber wieder die Politik Nebukadnezars, sie fügen sich wieder ganz den Forderungen der babylonischen Priesterschaft. Die gestattete Wiederaufrichtung des jüdischen Reiches wird durch allerhand Machinationen hintangehalten, Jojachins Stern verblaßt wieder, die Erfüllung der hohen Erwartungen, die Deuterojesaja an seine Person geknüpft, bleibt aus. Das muß ein harter Stoß für den kühn hoffenden Propheten gewesen sein. Aber wer da meint, das hätte ihn in seinem felsenfesten Glauben an seines Gottes Weltregierung und unmittelbar bevorstehendes Heil er-

schüttern müssen, der kennt ihn nicht. „Die auf den Herrn harren, kriegen neue Kraft, bekommen neue Flügel wie Adler."

Etwa seit dem Jahre 550 hört man in Babylon von einem Könige im Nordosten, der dort ein großes mächtiges Reich aufgerichtet hat, der von da bis nach dem fernen Westen, bis zu den Inseln hin mit seiner stets siegreichen Waffe seine Herrschaft ausdehnt. Unmittelbar an Babyloniens Grenze führen seine Züge vorbei. Ist Jojachin inzwischen gestorben? Wir wissen es nicht; jedenfalls ist die Rettung zurzeit von ihm nicht mehr zu erwarten. Statt dessen zieht jener König Cyrus immer mehr aller Augen auf sich, am meisten auch die der in Babylon Gefangenen. Sollte er nicht der erwartete Retter sein? Deuterojesaja ist dessen bald gewiß. Er muß schon um 545 herum mit Worten, die uns nur noch zum Teil als kurze Zitate in seinem Buche erhalten sind, verkündet haben: dieser wird Jahwes Heilsplan ausführen, Babylon zerstören, uns ziehen lassen. Doch auch hier mußte er zunächst Enttäuschungen erleben; Cyrus hat Jahre verstreichen lassen, ehe er den Moment für gekommen hielt, seine Scharen gegen die alte Weltstadt zu richten. Doch, als es geschah, im Jahre 539, da tritt Deuterojesaja jubelnd mit seiner Schrift vor dem Volke auf: Jahwe hat es alles längst verkündet, jetzt hat die Stunde des Heils wirklich geschlagen; Cyrus ist des Einen Gottes Werkzeug, und infolge seines Sieges über Babylon werden alle Völker der Erde erkennen, daß dieser der einzig wahre Gott ist.

Aber ein großes Gottesreich sollte dann doch auch entstehen, kann der König aus dem Osten, auch wenn er der Gesalbte Jahwes und ein Anrufer seines Namens ist, das Haupt dieses werden? Wir wissen nicht, ob sich Deuterojesaja diese Frage überhaupt so direkt gestellt hat, jedenfalls schweigt er absolut über eine Aktivität des Cyrus nach der Eroberung Babylons und der Freilassung der Gola, und jedenfalls weiß er, daß zur Realisierung jenes Reiches doch ganz andere Faktoren nötig sein werden, vor allem — hat ers nicht selbst früher verkündet? — ein Ebed Jahwe. Wer aber ist dies jetzt? Jojachin kommt nicht mehr in Betracht. An der dauernden Herrschaft der Davidsdynastie hat Deuterojesaja zwar nach 55, 3 f. nicht ge-

zweifelt, aber es scheint zurzeit keine geeignete Persönlichkeit dagewesen zu sein, auf die sich nun die Hoffnung konzentrieren konnte. Und doch sollte selbstverständlich Israel an der Spitze des Gottesreiches stehen. War denn aber nicht dessen Schicksal zum guten Teile dasselbe wie das seines Fürsten gewesen, war es nicht auch einst von Gott berufen, ein Träger seiner Thora, seines Heils und Segens zu werden, hatte es nicht auch Schlimmes gelitten im Lande des Todes, sollte es nicht auch jetzt eine wunderbare Verherrlichung erleben? Von dem Gottesknecht Jakob hatte auch schon Ezechiel gesprochen 28, 25; 37, 25. Freilich war das Volk jetzt zur Vermittlung des Heils der Welt so ungeeignet wie möglich, war verzagt, sündig und glaubenslos, glaubte selbst nicht an seine Mission.

Aber deswegen schreibt nun gerade Deuterojesaja seine uns erhaltene Schrift, eine Trostschrift vom Anfang bis zum Ende, gerade, um im Volke den Gedanken an seine göttliche Mission wieder wachzurufen. Und das kann er gar nicht besser, als, indem er ihm klar zu machen sucht: du selbst bist der Ebed Jahwe, alles, was ich einst dem Davididen Herrliches verheißen habe, es war dir vermeint, es wird sich an dir realisieren. Wir haben gefunden, daß die Stücke sich gegen eine Übertragung in allen Einzelheiten auf das Volk energisch sträuben und daß sich das gerade auch in dem Buche selbst bemerkbar macht. Aber Deuterojesaja hängt nicht am Buchstaben, ihm kommt es nur auf die Hauptsache an, die Berufung zu hohen Dingen und die Aufrichtung, den Durchgang durch große Leiden zu um so größerer Verherrlichung vor den Augen aller Welt. So stimmt er „ein neues Lied“ an und läßt die neue Schrift mit den auf das Volk übertragenen Ebedstücken hinausgehen, hoffend, daß sie dieses bereit machen würde, der großen Stunde der Befreiung und Verherrlichung, der Aufrichtung des Gottesreiches auf der ganzen Erde in festem Glauben an Gottes Wundermacht und die eigene göttliche Bestimmung entgegenzugehen.

Den kühn aufstrebenden Baum der Erwartungen Deuterojesajas sollte abermals ein Axthieb in die Wurzel treffen. Cyrus bewährte sich nicht als der, den jener erhofft hatte. Ob er überhaupt gleich den Juden die Heimkehr gestattet hat, ist

fraglich. Und jedenfalls dachte er nicht daran, seine Mission auf Jahwe zurükzuführen. Und noch mehr; als das Freiheitsedikt wirklich erschienen war, da merkte man von der beginnenden Verherrlichung nichts, da zeigte sich die Gola zur Ausübung einer Mission an den Völkern so unbefähigt wie möglich, da war nur ein Teil derselben zur Heimkehr geneigt, die Wüste blieb Wüste, und in der Heimat begann vollends das alte Elend. Daß alles dies nicht vermocht hat, Deuterojesajas Glaubensmut zu knicken, ist gewiß; ob wir noch unmittelbare Dokumente dafür haben, das hängt von der Beantwortung einer anderen Frage ab, die hier nicht zu behandeln ist, nämlich der, wann Jes. 56—66 geschrieben sind.

Aber, auch wenn wir keine besäßen, wichtiger ist, daß er einen vielleicht nur kleinen Kreis in seinem Volke seines nie dauernd zu erschütternden, Berge versetzenden Glaubens teilhaftig gemacht hat. Die unverwüstliche Zähigkeit des Judentums gegenüber allen Enttäuschungen, das unerschütterliche Festhalten an seiner messianischen Erwartung, das ist vor allem ein Erbe dieses großen, namenlosen Mannes, der ihm eine Hoffnung in die Wiege gelegt hatte, die nicht an Zeiten und Persönlichkeiten hing, sondern immer von neuem wieder nach noch so vielen Enttäuschungen auf andere sich übertragen ließ. Wir haben den besten Beweis dafür ja gleich nach dem Exile. Es ist mir nicht zweifelhaft, daß man, als im Jahre 521 nach den trüben ersten Jahren der nachexilischen Ära die jüdische Gemeinde in dem Davididen Serubbabel einen neuen Statthalter erhielt und als man nun von diesem die endliche Herbeiführung der messianischen Zeit erwartete, sogleich auch die Ebedstücke, abermals nicht in den Einzelzügen, sondern als Ganzes auf ihn übertrug vgl. das עַבְדִּי Hag. 2, 23; Sach. 3, 8. Ob sich das in den folgenden Jahrhunderten noch wiederholt hat, wissen wir nicht.

Die von Deuterojesaja bei der Veröffentlichung des Buches intendierte Beziehung auf des ganzen Volkes Verherrlichung wird in der jüdischen Gemeinde das Herrschende geblieben sein (vgl. LXX zu 42, 1). Aber die Beziehung auf einen einzelnen ist darüber nicht ausgestorben. Der schlichte Wortlaut der Stücke

selbst mußte ja immer wieder auf ihren ursprünglichen Sinn hinführen vgl. Apostelgeschichte 8, 34, ganz abgesehen davon, daß auch einzelne Stellen in dem sonstigen Buche Zeugnis davon ablegten, daß zuerst der Ebed Jahwe eine bestimmte Persönlichkeit gewesen sei vgl. 44, 26; 50, 10. Und so dürfte sich tatsächlich neben allen Umdeutungen und Übertragungen das Bewußtsein, daß der Ebed ursprünglich für Deuterojesaja Jojachin gewesen sei, durch die Jahrhunderte hindurch gehalten haben. Ich möchte zum Beweise dafür hier nochmals nachdrücklichst auf die von mir „Studien" I S. 283 f. erörterte, sonst wohl ganz übersehene Stelle bei Josephus „Bellum judaicum" VI, II, 1 verweisen, wo dieser von heiligen Liedern spricht, die die Selbstauslieferung Jojachins bis auf seine Zeit besingen.

Doch nicht nur das. Die Anonymität des Ebed der Stücke, das Faktum, daß der größte Teil ihres Inhalts Zukunftserwartung war, das Bewußtsein, daß sich gerade dieser bis jetzt nicht realisiert hatte, obwohl das Wort Gottes nie leer zurückkommen sollte, brachten es mit sich, daß man da, wo kein bestimmter individueller Träger der Verheißung da war, wiederum die ganze Erwartung in die Zukunft projizierte, sie auf einen übertrug, der da kommen sollte (Sach. 12, 10 f.?; Mal. 3, 1?). Rothstein scheint mir durchaus richtig bewiesen zu haben, daß jedenfalls der Redaktor des jesajanischen Buches dieser Ansicht gewesen ist (vgl. Die Genealogie usw. S. 145 ff.; 154 ff.). Eine solche Übertragung hat ebenfalls bei dem Menschensohne des Henochbuches stattgefunden vgl. 46, 3 ff.; 48, 4. 6; 49, 3.

Daß und wie aber die Erwartung Deuterojesajas von dem Weltrichter und Weltretter, dem Lichte der Heiden und dem Mittler des Neuen Bundes, von der Erhöhung dessen, der sich selbst für die Sünden der Seinen geopfert hat, um Gottes Heilsplan zu verwirklichen, sich endgültig in Jesus Christus realisiert hat, das habe ich an anderer Stelle (Studien I S. 287 bis 302) eingehend dargelegt.

Druck von Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a. S.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhdlg. (G. Böhme), Leipzig.

Studien

zur

Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde

nach

dem babylonischen Exil.

Von

D. **Ernst Sellin.**

I. Der Knecht Gottes bei Deuterojesaja. M. 6.50.
II. Die Restauration der jüdischen Gemeinde in den Jahren 538—516. — Das Schicksal Serubbabels. M. 4.50.
—— Beide Bände zusammen M. 10.—. ——

Beiträge

zur

israelitischen u. jüdischen Religionsgeschichte.

Von

D. **Ernst Sellin.**

I. Jahwes Verhältnis zum israelitischen Volk und Individuum nach altisraelitischer Vorstellung. M. 4.—.
II. Israels Güter und Ideale. 1. Hälfte. M. 6.—.

Serubbabel.

Ein Beitrag zur Geschichte der messianischen Erwartung und der Entstehung des Judentums

von

D. **Ernst Sellin.**

4 Mk. 50 Pf.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhdlg. (G. Böhme), Leipzig.

Die
alttestamentliche Religion
im Rahmen der andern altorientalischen.

Von

D. **Ernst Sellin**
in Wien.

Preis: M. 1.50.

Die Spuren griechischer Philosophie
im
Alten Testament.

Von

D. **Ernst Sellin.**

Preis: 60 Pf.

Der Ertrag
der
Ausgrabungen im Orient
für die
Erkenntnis der Entwicklung der Religion Israels.

Von

D. **Ernst Sellin.**

Mit einem Bild. Preis: 80 Pf.

Der Kampf
um
Bibel und Babel.

Ein religionsgeschichtlicher Vortrag

von

D. **Sam. Oettli,**
o. Prof. der Theologie in Greifswald.

Vierte, erweiterte Auflage,
mit Berücksichtigung des zweiten Vortrages von Friedr. Delitzsch.

$2^1/_2$ Bogen. M. —.80.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhdlg. (G. Böhme), Leipzig.

Das Gesetz Hammurabis

und

die Thora Israels.

Von

D. **Sam. Oettli,**
o. Professor der Theologie in Greifswald.

6 Bogen. M. 1.60.

Der Pentateuch.

Beiträge zu seinem Verständnis und seiner Entstehungsgeschichte

von

D. **August Klostermann,**
ord. Professor der Theologie in Kiel.

Preis: 8 Mark.

Neue Folge. 10 Mark.

Ein diplomatischer Briefwechsel

aus dem

zweiten Jahrtausend vor Christo.

Von

D. **A. Klostermann,**
o. Professor der Theologie in Kiel.

Zweite Auflage.

Preis: 80 Pf.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhdlg. (G. Böhme), Leipzig.

Die Motive
des
Glaubens an die Gebetserhörung
im Alten Testament.

Von
Justus Köberle.

Preis: M. 1.—.

Die
geistige Kultur der semitischen Völker.

Von
Justus Köberle.

Preis: M. —.75.

Das Alte Testament
und
die Wissenschaft.

Von
D. **Wilhelm Lotz,**
Professor der Theologie in Erlangen.

Preis: M. 4.20, eleg. geb. M. 5.—.

Die Bundeslade.

Von
D. **Wilhelm Lotz,**
Professor der Theologie in Erlangen.

Preis: M. 1.20.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhdlg. (G. Böhme), Leipzig.

Die

biblische Urgeschichte

in ihrem Verhältnis

zu den Urzeitsagen anderer Völker,

zu den israelitischen Volkserzählungen

und zum

Ganzen der Heiligen Schrift.

Vorträge

von

D. **Wilhelm Lotz,**
Professor der Theologie in Erlangen.

Preis: M. 1.50.

Beiträge

zum

Verständnis des Prophetentums in Israel.

I.

Abraham der Prophet Jehovas.

Von

Adolf Pfeiffer,
Oberpfarrer in Lübben, stellvertretender Generalsuperintendent des Markgraftums Niederlausitz.

7 Bogen. Preis: M. 1.20.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhdlg. (G. Böhme), Leipzig.

Die Sünde im alten Israel.

Von

Lic. **Fritz Bennewitz,**
Pfarrer in Rheinsberg (Westpreußen).

Preis: M. 5.—.

Kanonisch und Apokryph.

Ein Kapitel
aus der Geschichte des alttestamentlichen Kanons

von

Lic. Dr. **G. Hölscher,**
Privatdozent an der Universität Halle.

Preis: M. 2.—.

Die Idee des Priestertums

in Israel-Juda und im Urchristentum.

Ein religionsgeschichtlicher und biblisch-theologischer Vergleich

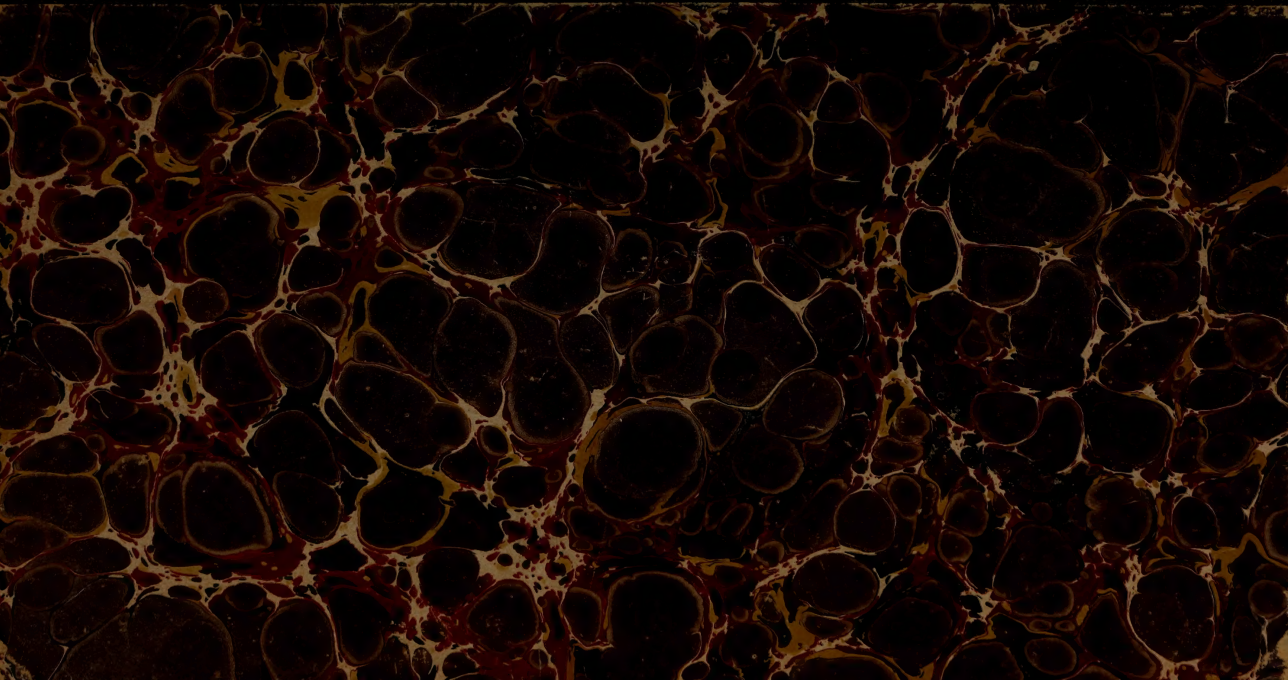
von

Dr. phil. **Otto Kluge.**

Preis: M. 1.60.

Isaiah, Book of
Author Sellin, Ernst 260508 Bible Comment(O.T.) Isaiah S
Title Das rätsel des Deuterojesajanischen buches.
DATE. NAME OF BORROWER.

University of Toronto Library

DO NOT REMOVE THE CARD FROM THIS POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU